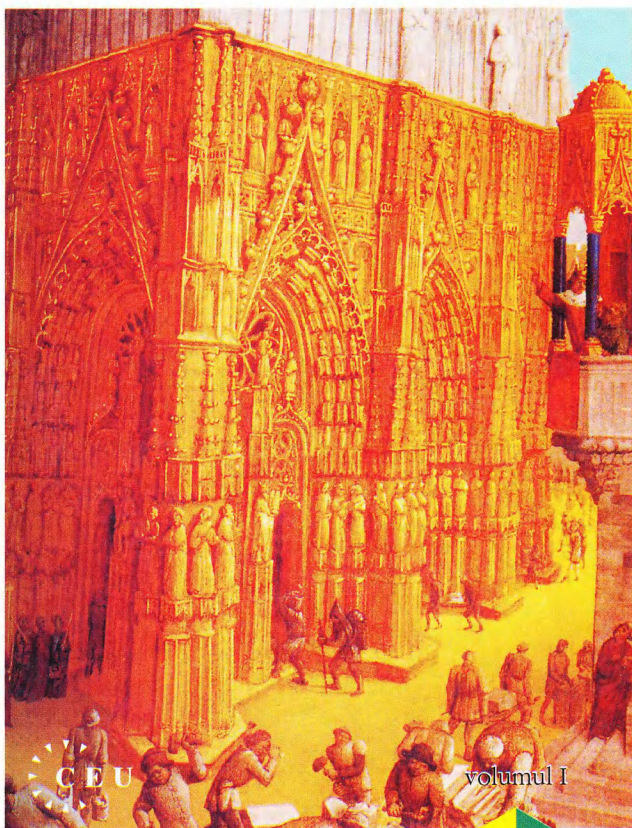


Norbert Elias

Procesul civilizării



CEU

volumul I

Plural

Această ediție a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanțat de OSI-Zug Foundation, și cu contribuția Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum și a Fundației pentru o Societate Deschisă România.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefördert.

Norbert Elias (22.06.1897, Breslau – 1.08.1990, Amsterdam) a studiat medicina, filozofia și psihologia la Breslau, Freiburg și Heidelberg cu Edmund Husserl, Karl Jaspers, Alfred Weber, Karl Mannheim. În 1933 a fost nevoit să părăsească Germania și s-a stabilit în Anglia. A fost profesor la universități din multe țări.

În lucrarea sa principală, *Procesul civilizării* (1939), esențială pentru o teorie sociologică nedogmatică, pune în relație transformările pe termen lung ale structurilor societății cu cele ale personalității umane, manifestate în normele de comportament și reglementare a afectelor.

Norbert Elias – *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* ; Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1980

© Norbert Elias 1939, 1969, 1976

© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

ELIAS, NORBERT

Procesul civilizării: cercetări sociogenetice și psihogenetice / Norbert Elias ;

trad. de Monica-Maria Aldea. – Iași: Polirom, 2002

2 vol. ; 23 cm (Plural M)

ISBN : 973-683-646-0

Vol. I: *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale.* - 2002 ; 320 p. ;

ISBN : 973-683-647-9

I. Aldea, Monica-Maria (trad. și postfață)

004

Printed in ROMANIA

Norbert Elias

PROCESUL CIVILIZĂRII

Cercetări sociogenetice și psihogenetice

Volumul I

**Transformări ale conduitei
în straturile laice superioare
ale lumii occidentale**

Traducere și postfață de Monica-Maria Aldea

**POLIROM
2002**

În memoria părinților mei

Hermann Elias, decedat la Breslau, 1940
Sophie Elias, decedată la Auschwitz, 1941 (?)

Introducere

I

Studiind astăzi structura afectelor umane și a controlării lor și încercând să elaboreze teorii, cercetătorii se mulțumesc de obicei să folosească drept material documentar observarea contemporanilor, deci a unor oameni ce aparțin unei societăți mai dezvoltate. Astfel, se pornește fără ezitare de la premisa că ar fi posibil, pe baza cercetărilor întreprinse asupra structurilor afective și de control specifice oamenilor aflați într-o fază anume a dezvoltării sociale, ce țin de propria societate, așa cum pot fi observați aici și acum, să fie elaborate teorii cu privire la structurile afective și de control ale omului ca atare, ale oamenilor aparținând societății în general. De fapt, există numeroase observații, de altfel relativ ușor accesibile, care indică faptul că standardul și modelele de control ale afectelor pot fi diferite în societate în etape diferite ale dezvoltării și chiar în cadrul diverselor straturi ale aceleiași societăți. Indiferent dacă ne dedicăm problemei pe care o constituie dezvoltarea de secole a țărilor europene sau celei a așa-numitelor „țări în curs de dezvoltare” situate pe alte continente, ne lovim în mod constant de niște observații în urma cărora devine imperios necesar să ne întrebăm cum și de ce, pe parcursul unor îndelungate transformări globale ale societăților într-o anumită direcție, pentru care a fost consacrat ca termen tehnic conceptul de „dezvoltare”, emoționalitatea conduitei și a experiențelor umane și reglementarea reacțiilor emoționale individuale, deci într-o oarecare măsură structura tuturor manifestărilor omenești, s-au transformat într-o anumită direcție prin intermediul unor constrângeri exterioare și al unor autoconstrângeri. Asupra unor asemenea modificări se face printre altele referire în vorbirea cotidiană, de pildă prin afirmația că oamenii ce țin de propria societate au devenit „mai civilizați” decât erau pe vremuri, sau că oamenii ce aparțin altor societăți sunt „mai necivilizați”, eventual chiar „mai barbari” decât propriii concetățeni. Sunt evidente accentele valorizatoare ale unor astfel de afirmații. Realitățile la care se referă ele nu sunt însă la fel de evidente. Aceasta depinde parțial de faptul că cercetările empirice asupra unor transformări de lungă durată ale structurilor personalității și îndeosebi ale reglementării reacțiilor emoționale ale oamenilor continuă să întâmpine, în stadiul actual al cercetărilor sociologice, dificultăți considerabile. În prim-planul interesului sociologic se situează în prezent procese de durată relativ scurtă și, de cele mai multe ori, doar probleme care se raportează la o stare dată a societății. Transformările pe termen lung ale structurilor sociale și implicit cele ale structurilor personalității sunt, în general, pierdute din vedere în ultimul timp.

Cercetările ce urmează au fost dedicate unor procese de lungă durată. Înțelegerea lor ar putea fi înlesnită de trimiteri sumare la diferite tipuri ale unor astfel de procese. Pot fi diferențiate – la o primă abordare – două direcții principale de transformare a structurilor sociale: transformări de structură în direcția unei tot mai mari diferențieri și integrări și transformări de structură în direcția unei tot mai reduse diferențieri și integrări. În plus, există și un al treilea tip de procese sociale, în cursul cărora structurile unei societăți și aspectele sale individuale se transformă, ce-i drept, dar nu în direcția unui standard mai înalt și nici a unui mai scăzut de diferențiere și integrare. La urma urmelor, există nenumărate transformări ce se petrec în societate și care nu implică modificarea structurii. Este adevărat că în acest fel încă nu este acoperită întreaga complexitate a unor astfel de transformări, căci există variate tipuri hibride, destul de frecvent putând fi observate mai multe tipuri, până și de sens contrar, ce se desfășoară simultan în aceeași societate. Dar, pentru început, această schițare succintă a tipurilor de transformare este suficientă pentru a evidenția problemele cărora le sunt dedicate cercetările ce urmează. Volumul întâi este dedicat îndeosebi întrebării dacă prin intermediul unor dovezi pertinente și credibile poate fi confirmată, demonstrându-i-se baza reală, supoziția – fundamentată pe observații disparate – că există transformări de lungă durată ale structurilor reacțiilor emoționale și de control, specifice oamenilor dintr-o anumită societate, care traversează generații întregi, îndreptându-se în aceeași direcție. Volumul cuprinde o prezentare a unor etape de cercetare sociologică și rezultatele unor cercetări a căror cea mai cunoscută replică în domeniul științelor naturale fizice o constituie experimentele și rezultatele acestora. El servește la descoperirea și elucidarea a ceea ce, în câmpul de observații încă neexplorat, la care se raportează întrebările, se petrece efectiv la descoperirea și determinarea interdependențelor faptice.

Dovada transformării petrecute în structurile reacțiilor emoționale și de control ale oamenilor, care pe parcursul unor întregi serii de generații s-a îndreptat în aceeași direcție, și anume (pentru a rezuma) în direcția unei tot mai accentuate înăspri și diferențieri a controlului, a dus la apariția unei noi întrebări: este posibil ca această modificare de lungă durată a structurilor personalității să fie corelată cu transformările de structură de lungă durată ce au avut loc la nivelul întregii societăți, care, de asemenea, au fost orientate în aceeași direcție, și anume către un standard mai înalt de diferențiere și integrare socială? Acestor probleme le este dedicat cel de-al doilea volum.

Rezultă de aici că și pentru transformările sociale de acest gen, care pe parcursul unei perioade îndelungate converg în aceeași direcție, lipsesc dovezile empirice. A fost deci necesar ca o parte a volumului al doilea să fie dedicată cercetărilor descoperirii și elucidării corelațiilor faptice de tip diferit. Întrebarea este dacă o schimbare structurală a întregii societăți în direcția unui standard mai înalt de diferențiere și integrare poate fi demonstrată cu ajutorul unor dovezi empirice credibile. După cum se prezintă lucrurile, este posibil. Procesul de formare a statului, despre care tratează volumul al doilea, este un exemplu pentru o schimbare structurală de acest gen.

În cele din urmă, prin schițarea provizorie a unei teorii a civilizației a fost elaborat un model al posibilelor dependențe dintre transformarea de lungă durată a structurilor umane individuale în direcția unei consolidări și diferențieri a controlului afectiv și transformarea de lungă durată a configurațiilor pe care oamenii le creează solidar în direcția unui standard mai înalt de diferențiere și integrare, deci, de exemplu, în direcția diferențierii și prelungirii lanțului interdependențelor și a consolidării „controlului exercitat de către stat”.

II

Este lesne de observat că prin intermediul unei astfel de abordări, orientate către descoperirea de interdependențe factice și explicitarea acestora, deci printr-o abordare empirică-teoretică, orientată către transformări structurale pe termen lung de o factură specifică, către „evoluții”, abandonăm ideile metafizice care leagă conceptul de dezvoltare fie de noțiunea unei necesități mecanice, fie de cea a unei determinări teleologice. De asemenea, după cum dovedește primul capitol al acestui volum, conceptul de civilizație a fost utilizat în trecut de foarte multe ori într-un sens pe jumătate metafizic, menținându-se până în zilele noastre relativ difuz. Am încercat aici, după cum am mai declarat, să relevăm nucleul factic la care se raportează conceptul științific uzual al procesului civilizării, care constă mai ales din transformarea structurală a oamenilor în direcția unei mai pronunțate consolidări și diferențieri a controlului reacțiilor emoționale, implicit și a trăirilor – de exemplu, în forma unei avansări a pragului de pudoare și a celui de aversiune – și a conduitei lor – la masă, de pildă, în forma diferențierii tacămurilor. Următoarea problemă, pusă cercetătorului prin demonstrarea unei transformări astfel orientate de-a lungul a numeroase generații, a fost aceea de a găsi o explicație. O schiță a acestei explicații se găsește, după cum am menționat, la sfârșitul volumului al doilea.

Prin intermediul unei asemenea cercetări abandonăm însă acel tip de teorie despre transformarea socială, predominant în zilele noastre, care pe parcursul timpului s-a instalat în cercetarea sociologică în locul mai vechiului tip de teorie centrat pe conceptul pe jumătate metafizic al dezvoltării. În măsura în care suntem în stare să discernem între fapte, teoriile de până acum nu au făcut o diferențiere clară între diversele tipuri de transformare socială, succint menționate anterior. Îndeosebi continuă să lipsească alte teorii, susținute de mărturii empirice, ale acelui tip de transformări sociale pe termen îndelungat care îmbracă forma unui proces și mai ales a unei dezvoltări.

Pe când lucram la această carte, mi-a devenit cât se poate de clar faptul că astfel se puneau bazele unei teorii sociologice nedogmatice, fundamentate empiric, a proceselor sociale în general și a dezvoltării sociale în particular. Am considerat mai cu seamă că, în mod cu totul evident, cercetarea și modelul sintetic al procesului de lungă durată al progresivei formări statale, care se regăsește în volumul al doilea, ar putea servi totodată ca model pentru dinamica pe termen lung a societăților într-o anumită direcție, la care se referă conceptul de dezvoltare socială. Pe atunci nu am considerat

necesar să atrag în mod explicit atenția asupra faptului că aici nu este vorba nici de o cercetare asupra „evoluei” în sensul secolului al XIX-lea, cel al unui progres automat, nici despre o cercetare cu privire la o „transformare socială” nespecifică, în sensul secolului al XX-lea. La vremea aceea faptul mi s-a părut atât de evident, încât am omis să mă refer la implicațiile teoretice în mod explicit. Acum văd că m-am înșelat. Introducerea la ediția a doua constituie un prilej de a corecta această eroare.

III

Dezvoltarea socială de anvergură, cercetată și reprezentată aici prin una dintre manifestările sale majore – un val de integrări progresive pe parcursul câtorva secole, un proces de formare statală cu procesul complementar al diferențierii progresive –, este o transformare de configurație care, în cadrul mișcărilor oscilante de progres și de regres, merge – privită din perspectivă mai îndepărtată – într-o direcție constantă de-a lungul a numeroase generații. Această transformare structurală orientată într-o direcție anume poate fi demonstrată faptic, indiferent de modul în care este evaluată o atare transformare. Despre această dovadă factică este vorba aici. O simplă schimbare poate semăna cu transformarea norilor sau a rotocoalelor de fum de țigară: la un moment dat au un aspect, ca îndată să capete altul. Conceptul de transformare socială fără diferențieri clare între transformările care se bazează pe structura unei societăți și cele care nu se raportează la acest aspect, iar apoi între transformările de structură fără o anumită direcție și cele care de-a lungul a numeroase generații se petrec într-o direcție precisă, de exemplu în direcția unei complexități mai mari sau mai mici, reprezintă un instrument cât se poate de nesatisfăcător al cercetării sociologice.

Situația se prezintă în mod asemănător și cu o serie de alte probleme tratate aici. După câteva lucrări pregătitoare, care au servit totodată la prelucrarea unor documente, a materialului doveditor și la dezvoltarea problemelor teoretice ce se clarificau treptat, am devenit conștient, printre altele, de faptul că acest studiu va contribui la lămurirea problemei insolubile a dependenței dintre structurile individuale, psihologice, deci așa-numitele structuri ale personalității, și configurațiile formate de ansamblul a numeroși indivizi interdependenți, deci structurile sociale. Cele două tipuri de structuri nu sunt abordate, după cum se întâmpla de cele mai multe ori, ca structuri invariabile, ci în măsură considerabilă ca structuri aflate în transformare, ca aspecte interdependente ale aceleiași dezvoltări pe termen lung.

IV

Dacă diferitele discipline universitare ale căror domenii sunt vizate de cercetarea de față, mai ales sociologia, ar fi atins deja acea fază a maturității științifice la care se află în prezent numeroase discipline ale științelor naturii, n-am fi putut aștepta ca o cercetare minuțios documentată a unor

procesele îndelungate – precum cel al civilizării sau al formării statale, împreună cu propunerea de teorie care rezultă de aici – să fie asimilată, după o discernere critică a efectivului inutilizabil, sau să fie dovedită ca falsă, fie în ansamblu, fie prin câteva aspecte individuale în bagajul comun de cunoștințe empirice și teoretice al acestei discipline. Din moment ce progresul activității științifice se bazează în bună parte pe schimbul și pe valorificarea reciprocă a cercetării întreprinse de numeroși colegi de specialitate și pe continua lărgire a bagajului comun de cunoștințe, ne-am fi putut aștepta ca studiul de față să fi devenit treizeci de ani mai târziu fie un bagaj fundamental de cunoștințe al disciplinei, fie, prin preocuparea în continuare a altor cercetători, un studiu mai mult sau mai puțin depășit.

În schimb, constat că după o generație cercetarea a continuat să-și mențină caracterul de pionierat într-un domeniu problematic care nu necesită în prezent într-o măsură mai mică decât acum treizeci de ani o cercetare simultană a planurilor empiric și teoretic, așa cum există în lucrarea de față. Înțelegerea stringenței problemelor tratate aici a luat amploare. Pretutindeni poate fi observată tatonarea lor. Nu lipsesc încercările ulterioare de a soluționa probleme la a căror rezolvare a căutat să contribuie documentația empirică a acestor două volume, precum și schița teoriei asupra civilizării cu care se încheie. Nu consider că strădaniile au fost încununate de succes.

Ar trebui să fie suficient, în chip de succintă exemplificare, să lămurim felul în care omul considerat în zilele noastre, în general, drept teoreticianul de frunte al sociologiei, Talcott Parsons, încearcă să pună și să rezolve câteva dintre problemele tratate aici. Caracteristică pentru poziția teoretică a lui Parsons este încercarea de a descompune analitic diversele tipuri de societate din câmpul său de observație, așa cum s-a exprimat el însuși cândva¹, în componente elementare. El denumeste un anumit tip al acestor componente elementare („elementary components”) „pattern variables”. Ele includ printre altele dihotomia „afectivitate – neutralitate afectivă”. Ne-am apropia probabil mai mult de reprezentarea sa dacă am spune că el își imaginează societatea ca pe o carte de joc dată unui anumit jucător: fiecare tip de societate, așa înțelege Parsons lucrurile, reprezintă o nouă amestecare a cărților. Dar cărțile de joc sunt de fiecare dată aceleași, iar numărul cărților este mic, oricât de diverse ar fi combinațiile. Una dintre cărțile care intră în joc este polaritatea dintre afectivitate și neutralitatea afectivă. După cum a afirmat el însuși, Parsons a conceput inițial această idee prin disocierea tipologiei lansate de Tönnies: „Gemeinschaft”, comunitate, și „Gesellschaft”, societate. Tipul „comunitate”, consideră Parsons, este caracterizat de „afectivitate”, iar cel de „societate” – de „neutralitate afectivă”. Determinând însă diferențele dintre tipurile variabile de societate și urmărind stabilirea diferențelor dintre diferitele tipuri de relații din cadrul aceleiași societăți, atribuie acestor „pattern variables” de la jocul de cărți, ca și celorlalte, o semnificație absolut generală. În același context, Parsons se dedică și problemelor legate de relațiile dintre structura socială și personalitate². El indică faptul că mai înainte nu le-a considerat decât ca „sisteme ale acțiunii umane” strâns corelate și interconectate; dar acum ar putea afirma cu certitudine că ele nu reprezintă în

sens teoretic decât faze sau aspecte diferite ale aceluiași sistem fundamental de acțiune. Parsons ilustrează acest punct de vedere explicând că ceea ce pe plan sociologic poate fi considerat o instituționalizare a „neutralității afective” este în esență același lucru ca și ceea ce poate fi considerat în planul personalității „impunerea renunțării la o satisfacere nemijlocită în interesul organizării disciplinate și a țărilor pe termen lung ale personalității”.

Pentru înțelegerea cercetărilor care urmează poate că nu este lipsit de interes să comparăm această strădanie de dată mai târzie de a soluționa asemenea probleme cu cea mai timpurie, de care dispunem aici într-o nouă ediție *ne varietur*. Deosebirea esențială de procedură științifică și de reprezentare a obiectivelor unei teorii sociologice iese în mod evident la lumină chiar și pe baza acestui exemplu sumar al modului în care Parsons tratează probleme similare. Ceea ce în cartea de față a fost dovedit tocmai ca proces – cu ajutorul unei complexe documentații empirice – a fost ulterior redus de către Parsons, datorită naturii statice a concepției sale, și, după cum mi se pare, într-un mod cu totul inutil, la nivelul de stare. În locul unui proces relativ complex, pe parcursul căruia potențialul afectiv uman s-a transformat treptat în direcția unui control al reacțiilor emoționale mai pronunțat și mai regulat – dar cu siguranță nu în sensul unei stări de totală neutralitate a afectelor –, la Parsons intervine simpla opunere a două categorii de stare, afectivitatea și neutralitatea afectivă, despre care se presupune că sunt intrinsece unor tipuri diferite de societate, precum, de exemplu, substanțele chimice în diverse amalgamuri. Prin această reducere conceptuală la forma a două stări diferite a ceea ce a fost prezentat în cartea *Procesul civilizării* în mod empiric ca proces și interpretat teoretic ca proces, Parsons s-a privat de posibilitatea de a descoperi cum pot fi de fapt explicate particularitățile distinctive ale diferitelor societăți la care se referă. După cum se vede, el nici măcar nu-și pune problema unei explicații. Stările diferite la care se referă perechile antonimice ale acestor „pattern variables” sunt, din cât se pare, date aprioric. Transformarea structurală bogată în nuanțe și subtil articulată ce are loc în direcția unui control al reacțiilor emoționale mai pronunțat și mai regulat, așa cum poate fi observat el în realitate, dispare la această formă de teoretizare. Fenomenele sociale nu pot fi observate cu adevărat decât în devenire și ca devenite, disocierea lor cu ajutorul unor perechi antonimice, care limitează analiza la două stări antitetice, reprezintă o sărăcire inutilă a percepției sociologice atât la nivel teoretic, cât și la nivel empiric.

Desigur, clarificarea particularităților deținute în comun de toate societățile omenești posibile constituie obiectul oricărei teorii sociologice. Conceptul de proces social și multe alte concepte la care facem apel în cercetările de mai jos se numără printre categoriile ce au această funcție. Categoriile de bază la care se oprește Parsons mi se par însă a fi în mare măsură stabilite arbitrar. În spatele acestora se află, neexprimată și neverificată, ideea – adeseori aparent de la sine înțeleasă – că obiectul oricărei teorii științifice ar fi acela de a reduce, în mod conceptual, tot ceea ce este transformabil în ceva invariabil și de a simplifica toate fenomenele complexe prin analiza componentelor individuale.

Dar însuși exemplul teoriei lui Parsons sugerează că, printr-o reducere sistematică a proceselor sociale la stări sociale și a fenomenelor complexe la componente mai simple, în aparență omogene, mai degrabă complică decât simplifică teoretizarea în cadrul sociologiei. Acest fel de reducere și de abstractizare ar putea fi în cele din urmă justificat ca metodă de teoretizare doar dacă ar conduce în mod neechivoc la elucidarea și înțelegerea mai profundă de către oameni a propriei lor existențe ca societate și ca indivizi. În schimb, descoperim că teoriile alcătuite cu ajutorul unor asemenea metode, precum teoria epicyclurilor a lui Ptolemeu, fac necesare niște construcții adiacente inutil de complicate, pentru a se armoniza cu faptele constatabile empiric. Acestea apar adeseori ca un cer acoperit de nori negri, prin care de ici și de colo pătrunde spre pământ câte o rază de lumină.

V

Un exemplu în acest sens, despre care vom vorbi pe larg mai târziu, este demersul lui Parsons vizând elaborarea unui model teoretic al relației dintre structurile personalității și structurile societății. Parsons confundă între ele două idei nu tocmai compatibile: pe de o parte, ideea conform căreia individul și societatea – „ego”-ul și „sistemul” – sunt două entități ce există independent una de alta, omul ca individ fiind considerat o realitate efectivă, iar societatea tratată, ca un epifenomen; iar pe de altă parte, ideea potrivit căreia cele două entități reprezintă planuri diferite, dar inseparabile, ale universului format din oameni. În plus, la Parsons, concepte precum „ego” și „sistem” și toate conceptele înrudite care se referă la oameni ca indivizi și ca societăți sunt – cu excepția situației când face uz de categorii psihanalitice – aplicate ca și cum o stare normală a ambelor ar putea fi considerată invariabilă. Acest studiu nu poate fi înțeles corect dacă prin intermediul unor astfel de noțiuni distorsionăm percepția a ceea ce poate fi observat la oameni în mod efectiv. Nu poate fi înțeles dacă pierdem din vedere faptul că acele concepte precum „individ” și „societate” nu se referă la două obiecte existente separat, ci la aspecte diferite, dar inseparabile, ale acelorași oameni, și că ambele aspecte, de fapt oamenii în general, sunt cuprinse în mod normal într-o transformare structurală. Ambele dețin caracter de proces și nu este deloc necesar ca în cadrul teoriilor referitoare la oameni să facem abstracție de acest caracter. De fapt, este indispensabil ca acest caracter de proces să fie inclus în teoria sociologică și în altele, care se referă la oameni. După cum vom demonstra în cercetările ce urmează, problema relației dintre structurile individuale și structurile sociale nu poate fi lămurită decât tocmai cercetându-le ca entități în transformare, în devenire. De-abia atunci există posibilitatea de a dezvolta, după cum procedăm în cele ce urmează, modele ale relațiilor dintre ele, ce concordă într-o anumită măsură cu faptele pentru care pot fi produse dovezi empirice. Se poate afirma cu toată certitudinea că relația dintre conceptul de „individ” și cel de „societate” va rămâne incomprehensibilă atât timp cât se va proceda cu aceste concepte *eo ipso* ca și cum am avea de-a face cu două corpuri

separate și chiar cu două corpuri care în mod obișnuit se află în inerție, care, am putea spune, abia ulterior ajung să se atingă. Deși nu afirmă niciodată acest lucru foarte limpede și direct, Parsons și toți sociologii de aceeași sorginte spirituală nutresc fără îndoială ideea existenței separate a ceea ce semnifică respectivele concepte de „individ” și „societate”. Astfel – pentru a nu aminti aici decât un singur exemplu întru ilustrarea acestei idei –, Parsons reia teoria dezvoltată deja de Durkheim, conform căreia în raportul dintre „individ” și „societate” ar fi vorba despre o „întrepătrundere” a indivizilor și sistemelor sociale. Oricum ne-am imagina o asemenea „întrepătrundere”, ce altceva ar putea să semnifice această metaforă decât că aici este vorba de două entități diferite, care inițial există separat, pentru ca apoi, într-o oarecare măsură, să se „întrepătrundă”³?

Deosebirea dintre cele două modalități de abordare sociologică este evidentă. Posibilitatea de a discerne mai precis interdependențele dintre structurile individuale și structurile sociale a rezultat în studiul de față ca urmare a refuzului de a face abstracție de procesul evolutiv al acestora ca de ceva incidental sau „doar istoric”. Căci evoluția structurilor personalității și ale societății se petrece într-o indisolubilă interdependență. Nicicând nu se poate afirma cu certitudine că oamenii aparținând unei anumite societăți *sunt* civilizați. Dar se poate ca pe baza unor cercetări sistematice, făcând trimitere la dovezi verificabile, să se afirme cu un înalt grad de certitudine că *au devenit* mai civilizați, fără a implica în mod necesar ideea că este mai bine sau mai rău, că faptul de a fi devenit civilizat are o valoare pozitivă sau negativă. O asemenea modificare a structurilor personalității se poate însă lesne dovedi ca un aspect specific al dezvoltării structurilor sociale. Este ceea ce am încercat să fac în cele ce urmează.

Nu este foarte surprinzător că la Parsons, ca și la mulți alți teoreticieni contemporani ai sociologiei, se regăsește tendința de a opera o reducere la nivelul stării chiar și atunci când acești autori tratează în mod explicit problema transformării sociale. În concordanță cu moda predominantă în sociologie, Parsons pornește de la ipoteza că fiecare societate se află în mod normal într-o stare imuabilă de echilibru, menținută homeostatic. Aceasta se transformă, presupune el⁴, atunci când starea normală a echilibrului social este distrusă, de exemplu, prin nerespectarea normelor sociale, printr-o încălcare a conformității. Transformarea socială apare în mod corespunzător ca un fenomen perturbator oarecum accidental, indus din afară, al unui sistem social de altfel bine echilibrat. În plus, societatea astfel perturbată tinde din nou, în opinia lui Parsons, la o stare de repaus. Mai devreme sau mai târziu, așa înțelege el faptele, se va crea un alt „sistem”, cu un alt echilibru, care la rândul său, în ciuda tuturor oscilațiilor, se va menține mai mult sau mai puțin automat în starea dată. Într-un cuvânt, conceptul de transformare socială se referă aici la o stare de tranziție, indusă prin perturbări, între două stări normale de imuabilitate. La această comparație se evidențiază cu claritate și deosebirea dintre abordarea teoretică, reprezentată de cercetările care urmează, și abordarea teoretică reprezentată de Parsons și școala sa. Prezentul studiu reconfirmă ideea – ce se bazează pe un bogat material documentar – că transformările sunt o particularitate normală a unei societăți. Succesiunea structurată a unei transformări continue a servit aici drept cadru de referință pentru

cercetarea unor stări ce permit fixarea într-un punct precis în timp. Dimpotrivă, în opinia sociologică predominantă, anumite realități sociale, care sunt tratate ca și cum în mod normal s-ar afla în stare de repaus, devin cadru de referință pentru toate transformările. Astfel, o societate este reprezentată ca un „sistem social”, iar un „sistem social” ca un „sistem în stare de repaus”. Chiar dacă este vorba despre o societate relativ diferențiată, „cu un înalt grad de dezvoltare”, se face încercarea de a o înțelege ca aflându-se în stare de repaus și orientată spre sine. Nu sunt privite ca o componentă integrantă a scopului cercetării întrebările în ce mod și din ce cauză societatea cu un înalt grad de dezvoltare a evoluat până la acea stare de diferențiere. Corespunzător cadrului static de referință al teoriei sistemelor care predomină, transformările, procesele și dezvoltările sociale, în rândul cărora se numără și dezvoltarea unui stat sau un proces de civilizare, nu mai apar decât ca adiacente, ca o simplă „introducere istorică”, în cadrul căreia ne putem dispensa de cercetare și explicitare în vederea comprehensiunii unui „sistem social”, a „structurii” sale, a „interdependențelor sale funcționale”, așa cum pot fi acestea observate aici și acum, dintr-o perspectivă apropiată. Instrumentele conceptuale în sine, inclusiv concepte precum „structură” și „funcție”, servind ca emblemă a școlii sociologice contemporane constituite de „structural functionalists”, poartă amprenta acestui stil specific de gândire în termeni de reducere a proceselor la faza de stare. Desigur, autorii acestei reducerii nu pot ignora complet ideea că „structurile” și „funcțiile” „întregului social” sau ale „părților” acestuia, reprezentate ca niște stări de repaus, se află în mișcare și în transformare. Dar problemele ce intră astfel în discuție sunt armonizate cu gândirea statică prin izolarea lor ermetică într-un capitol special sub titlul de „transformare socială”, ca și cum respectivul fenomen ar reprezenta ceva adiacent față de problemele sistemului, care de altfel este invariabil. În acest fel, „transformarea socială” este ea însăși tratată conceptual ca un atribut al stării de repaus. Cu alte cuvinte, concepția de bază orientată spre stare este armonizată cu observațiile empirice asupra transformărilor sociale prin faptul că în vitrina teoretică a figurilor de ceară, ticsită de fenomene sociale statice, sunt aduse și câteva figuri aparte, de asemenea statice, ce poartă inscripțiile „transformare socială” sau „proces social”. În acest fel, problemele transformărilor sociale sunt oarecum înghețate și anihilate pentru sociologia stării. Așa s-a ajuns, de exemplu, și la situația că un concept precum cel al „dezvoltării sociale” a dispărut în prezent cu totul din raza vizuală a teoreticienilor contemporani ai sociologiei, în mod paradoxal într-o fază a dezvoltării sociale în care, în practica vieții sociale și parțial și în cercetarea sociologică empirică, oamenii se ocupă de problemele dezvoltării sociale mai intens și mai conștient decât oricând înainte.

VI

Cine își asumă demersul de a scrie o introducere la o carte care, atât sub aspect teoretic, cât și empiric, se situează cât se poate de net în contradicție cu tendințele larg răspândite ale sociologiei contemporane își asumă

o anumită obligație de a-i spune cititorului limpede și fără echivoc în ce fel și de ce problemele puse aici, precum și pașii întreprinși întru rezolvarea acestora, se deosebesc de cele ale tipului predominant de sociologie și îndeosebi de cele ale sociologiei teoretice. Procedând astfel, se impune inevitabil să explicăm cum se justifică faptul că sociologia, pentru ai cărei reprezentanți de seamă din secolul al XIX-lea problemele proceselor sociale pe termen lung s-au situat în prim-planul interesului de cercetare, în secolul al XX-lea a devenit într-o atât de mare măsură o sociologie a stării, din ale cărei cercetări a dispărut în întregime strădania de a continua clarificarea proceselor sociale pe termen lung. În cadrul introducerii de față nu mă pot obliga să lămuresc cu toată temeinicia pe care ar merita-o deplasarea centrului de interes al cercetării sociologice și modificările radicale, dependente de această deplasare, ale întregii gândiri sociologice. Dar pentru a înțelege ceea ce urmează și pentru dezvoltarea în continuare a sociologiei, problema este mult prea importantă ca să fie aici complet trecută sub tăcere. Mă voi limita astfel să spicuiesc câte ceva din complexul de condiții responsabile de regresul aparatului intelectual al sociologiei și de îngustarea domeniului problematicei ce decurge de aici.

Cea mai evidentă cauză a faptului că printre sociologi înțelegerea față de însemnătatea problemelor privitoare la devenirea socială pe termen lung, la sociogeneză, la dezvoltarea formațiunilor sociale de toate felurile a scăzut în mare măsură, iar conceptul de dezvoltare a ajuns să dețină printre aceștia o proastă reputație, constă din reacția a numeroși sociologi și îndeosebi a teoreticienilor de frunte ai sociologiei din secolul al XX-lea față de anumite aspecte ale teoriei sociologice reprezentative din secolul al XIX-lea. A fost dovedit că modelele teoretice ale dezvoltării sociale pe termen lung, așa cum au fost dezvoltate în secolul al XIX-lea de nume precum Comte, Spencer, Marx, Hobhouse și mulți alții, se bazau parțial pe ipoteze care au fost determinate originar de idealurile politice și concepțiile despre lume ale acestor bărbați și în cel mai bun caz în mod secundar prin obiectualitatea lor. Generațiile ulterioare au dispus de un material factic mult mai cuprinzător, aflat permanent în creștere. Verificarea teoriilor clasice ale dezvoltării din secolul al XIX-lea în lumina experiențelor mai cuprinzătoare ale generațiilor următoare a făcut ca o serie întreagă de aspecte ale modelelor procesuale mai vechi să apară discutabile sau, în orice caz, ca necesitând o revizuire. Numeroase paragrafe ale profesiei de credință acceptate ca firești de pionierii sociologiei din secolul al XIX-lea au încetat să mai fie acceptate de reprezentanții aceleiași discipline din secolul al XX-lea. Printre ele s-a numărat îndeosebi credința că evoluția societății este în mod necesar o dezvoltare spre mai bine, o schimbare în direcția progresului. Această credință a fost respinsă vehement de numeroși sociologi ulteriori, în conformitate cu propria lor experiență socială. Privind retrospectiv, ei au văzut cu mai mare claritate că mai vechile modele de dezvoltare reprezentau un amestec de reprezentări relativ obiectuale cu alte ideologice.

În practicarea unei științe mai mature ar fi trebuit eventual, pentru început, să aibă loc o revizuire și o corectare a modelelor mai vechi de dezvoltare. Ar fi trebuit să se încerce identificarea clară a aspectelor vechilor teorii ale dezvoltării ce ar putea servi, în lumina bagajului mai cuprinzător

de cunoștințe factice de care se dispune acum, ca bază pentru cercetarea ulterioară, aspecte care, ca expresie, marcată temporal, a unor prejudecăți politice și concepții despre lume condiționate de epocă, ar trebui să-și găsească locul în cimitirul doctrinelor trecute, înstite prin monumentul cuvenit.

În schimb, a fost inițiată o reacție deosebit de aspră împotriva oricărui tip de teorii sociologice care se dedică proceselor sociale pe termen lung. Studiul dezvoltării pe termen lung a societății a fost integral abandonat, iar centrul interesului sociologic a fost deplasat, ca urmare a unei reacții radicale împotriva tipului mai vechi de teorie, către cercetarea faptelor sociale, presupuse a se afla în mod normal în repaus și într-o stare de echilibru. În strânsă legătură cu aceasta s-a produs consolidarea unei serii de argumente stereotipe standard împotriva teoriilor sociologice de tip mai vechi și împotriva multora dintre conceptele lor de bază, îndeosebi împotriva conceptului de dezvoltare socială. Cum nimeni nu și-a dat osteneala de a face distincția între motivele obiectuale și cele ideologice ale conceptului de dezvoltare, de acum încolo întreaga problematică a proceselor sociale pe termen lung și îndeosebi a proceselor de dezvoltare a fost asociată *eo ipso* cu unul sau cu altul dintre sistemele secolului al XIX-lea, deci mai ales cu ideea că dezvoltarea socială, indiferent dacă se petrece rectiliniu, neconflictual, fie dialectic, conflictual, trebuie să fie în mod automat o transformare în bine, o modificare în sensul progresului. Din acel moment s-a creat impresia că este desuet a te mai dedica problematicii legate de dezvoltarea societății. Uneori se spune că generalii, atunci când elaborează planul strategic pentru un nou război, iau ca model strategia vechiului război. În mod asemănător se prezintă situația atunci când se afirmă că niște concepte precum „dezvoltare socială” sau „proces social” includ în mod inevitabil și vechea idee de progres.

Astfel, întâlnim în cadrul sociologiei o dezvoltare care, printr-o pendulare deosebit de puternică, a trecut de la o orientare unilaterală la o orientare opusă, de asemenea unilaterală. O fază în care teoreticienii sociologiei s-au preocupat îndeosebi de un model al dezvoltării sociale pe termen lung a fost urmată de o alta, în care aceștia sunt preocupați precumpănitor de modele ale societăților aflate în repaus și imuabilitate. Dacă pe vremuri aveam de-a face cu un soi de reprezentare fundamentală heraclitiană – totul curge –, cu deosebirea că această curgere firească în direcția a ceva mai bun era cea dorită, acum avem de-a face cu o reprezentare fundamental eleatică. Se spune că eleatii își imaginau zborul săgeții ca pe o serie de stări de repaus; de fapt, li se părea că săgeata nici nu se mișcă. În fiecare moment, ea se află într-un anume loc. Presupuziția a numeroși teoreticieni ai sociologiei de azi că societățile se situează de regulă într-o stare de echilibru, încât îndelungata dezvoltare socială a omenirii apare ca un lanț de tipuri sociale statice, amintește foarte mult de concepția eleată privitoare la zborul săgeții. Cum poate fi explicată în dezvoltarea sociologiei această oscilație a pendulului de la o extremă la cealaltă?

La prima vedere, se pare că principala cauză a reorientării teoretice a sociologiei este o reacție a oamenilor de știință, care, în numele caracterului științific al cercetării pe care o întreprind, protestează față de interferența idealurilor politice și ale concepției despre lume în teoria disciplinei lor.

Exponenții unor teorii sociologice contemporane înclină ei înșiși adesea către această explicație. Dar, dacă privim cu mai mare atenție, vedem că nu este de ajuns. Reacția față de sociologia dezvoltării, predominantă în secolul al XIX-lea, nu a fost pur și simplu îndreptată împotriva primatului idealurilor, împotriva dominării unor doctrine sociale preconcepute în numele obiectivității științifice. Nu era pur și simplu expresia unei strădanii de a ridica vâlul unor reprezentări efemere cu privire la ceea ce ar trebui să fie societatea, pentru a putea percepe astfel dinamica și funcționarea societăților înseși. În ultimă instanță, a fost o reacție împotriva primatului anumitor idealuri ale teoriei sociologice în numele altor idealuri, parțial contrare. Dacă în secolul al XIX-lea concepții specifice au condus de la ceea ce ar trebui să fie sau de la ceea ce lumea își dorea să fie – concepții specific ideologice – la interesul esențial față de devenire, de dezvoltare a societății, în secolul al XX-lea alte concepții au condus de la ceea ce ar trebui să fie sau lumea își dorește să fie – alte concepții ideologice – la un interes marcat al teoreticienilor de vază ai sociologiei față de existență, față de starea societății așa cum se prezintă ea, și la neglijarea de către formațiunile sociale a problemelor legate de devenire, la dezinteresul față de problemele proceselor pe termen lung și față de toate șansele de explicare care ar fi deschise de cercetarea unor astfel de probleme.

Schimbarea produsă în caracterul idealurilor sociale, întâlnită aici în dezvoltarea sociologiei, nu este un fenomen izolat. Ea este simptomatică pentru ampla transformare a idealurilor ce predomină în țările în care se concentrează activitatea principală a sociologiei. La rândul ei, această schimbare indică retrospectiv o transformare specific configurativă, care străbate în ansamblu relațiile intrastatale și interstatale prezente la statele industriale mai vechi, mai dezvoltate pe parcursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Aici trebuie să ne mulțumim ca, în chip de sinteză a unei ample cercetări, să precizăm pe scurt linia generală a acestei transformări configurative. În acest fel este facilitată înțelegerea cercetărilor sociologice care concentrează, ca și cele ce urmează, cercetarea sociologică în jurul elucidării proceselor pe termen lung. Scopul nu este de a ataca în numele propriilor idealuri alte idealuri, ci o emancipare față de primatul idealurilor și doctrinelor sociale în cadrul teoretic al cercetării sociologice, din strădania de a asigura o mai bună înțelegere a structurii unor asemenea procese. Căci nu putem nutri speranța de a aduce la lumina zilei o cunoaștere sociologică destul de adecvată pentru a fi de folos în rezolvarea problemelor acute ale societății decât dacă vom înceta să dăm întâietate în formularea și soluționarea problemelor sociologice, în detrimentul cercetării a ceea ce este, noțiunii preconcepute cu privire la ceea ce trebuie să constituie soluția acestor probleme.

VII

În secolul al XIX-lea, când în țările industrializate au fost create primele mari opere de pionierat în sociologie, s-au intensificat treptat vocile care, în spiritul timpului, exprimau crezul social, idealurile, țelurile pe termen lung și speranțele clasei industriale aflate în ascensiune, în detrimentul acelor voci care, în sensul elitelor de putere consacrate, de sorginte

curtenesc-dinastică, aristocratică sau patriciană, erau îndreptate către menținerea și păstrarea ordinii sociale existente. Cele din prima categorie, corespunzător situației de clasă aflată în ascensiune, nutreau mari speranțe cu privire la un viitor mai bun. Cum idealul acestora nu se afla în prezent, ci în viitor, erau foarte interesate de dinamica și dezvoltarea socială. Legați de una sau de alta dintre aceste clase aflate în ascensiune, sociologii timpului căutau certitudinea că dezvoltarea omenirii se îndreaptă în direcția dorințelor și speranțelor lor, căutau o confirmare a dorințelor și speranțelor lor prin explorarea direcției și impulsurilor de dezvoltare socială de până atunci. În acest proces ei au adus la lumină, fără îndoială, o cantitate considerabilă de informații științifice referitoare la problemele dezvoltării sociale. Numai că adeseori este deosebit de dificil ca, privind retrospectiv, din amestecul de doctrine heteronome, determinate de efemere idealuri ale timpului, să fie detașate modelele ideatice care au o semnificație chiar și independent de aceste idealuri, exclusiv cu privire la datele verificabile.

Pe de altă parte, în secolul al XIX-lea se făceau auzite toate vocile care, dintr-un motiv sau altul, se opuneau transformării societății lor în cursul industrializării, voci al căror crez social era orientat la menținerea a ceea ce exista, la păstrarea a ceea ce era tradițional, opunând imaginea ideală a unui trecut mai bun celei a unui prezent deteriorat – în sensul valorilor respective. Nu era vorba doar de reprezentanții elitelor preindustriale de putere ale statelor dinastice, ci și de vaste grupări profesionale, îndeosebi părți ale populației țărănești sau meșteșugărești, ale căror forme sociale tradiționale de viață și de exercitare a meseriei își pierduseră funcționalitatea pe parcursul industrializării progresive. Aceștia erau oponenții tuturor celor ce vorbeau din perspectiva celor două clase industriale, a burgheziei industriale și negustorești și a muncitorimii industriale, și care, corespunzător ascensiunii acestor straturi, se inspirau din crezul într-un viitor mai bun, în progresul omenirii. În secolul al XIX-lea, din ansamblul vocilor timpului au luat astfel ființă două grupări antagonice: corul celor ce ridicau în slăvi trecutul mai bun și corul celor ce preamăreau viitorul mai bun.

Printre sociologii a căror imagine despre societate era orientată către progres și un viitor mai bun regăsim, după cum se știe, lideri de opinie ai ambelor clase industriale. Printre ei se numără personalități ca Marx și Engels, care s-au identificat cu clasa muncitorimii industriale, dar și sociologi burghezi, precum Comte, la începutul secolului al XIX-lea, sau Hobhouse, în pragul secolului al XX-lea. Purtătorii de cuvânt ai ambelor clase industriale aflate în ascensiune și-au pus speranța în ideea ameliorării în viitor a situației oamenilor, chiar dacă ceea ce înțelegeau prin ameliorare, prin progres, era cât se poate de diferit, în funcție de situația de clasă. Dacă dorim să înțelegem de ce crezul cu privire la progres s-a estompat în secolul al XX-lea și de ce, în consecință, și printre sociologi interesul față de problemele dezvoltării sociale de durată a pierdut din însemnătate, este important să conștientizăm cât de intens a fost în secolul al XIX-lea interesul acordat problemelor dezvoltării sociale și totodată să ne întrebăm ce anume l-a fundamentat.

Pentru a înțelege însă această mutație nu este suficient, după cum am amintit deja, să avem în vedere configurația claselor, relațiile sociale

intrastatale. Ascensiunea claselor industriale în statele în curs de industrializare din Europa a avut loc în secolul al XIX-lea în strânsă legătură cu ascensiunea în continuare a națiunilor respective. În acest secol, datorită permanentei rivalități dintre ele, națiunile europene în curs de industrializare concurează cu o intensitate fără precedent pentru obținerea supremației asupra unor popoare mai puțin dezvoltate de pe glob. Nu doar clasele din interiorul lor, ci și societățile statale în totalitatea lor au fost formațiuni sociale aflate în ascensiune, în expansiune.

Am fi înclinați să reducem crezul în progres, așa cum apare în literatura europeană anterioară secolului al XX-lea, îndeosebi la progresele din știință și tehnologie. Dar aceasta ar fi o explicație insuficientă. Cât de puțin se constituie experiența progresului științific și tehnologic în sine ca ocazie pentru idealizarea progresului, pentru crezul consecvent într-o continuă ameliorare a situației oamenilor, devine destul de evident în secolul al XX-lea. Dimensiunea efectivă și ritmul efectiv al progresului din știință și tehnologie depășesc în acest secol, într-o măsură considerabilă, ritmul și dimensiunea progresului din secolele precedente. De asemenea, standardul de viață al maselor este în țările primului val de industrializare mai ridicat în secolul al XX-lea decât în secolele de mai înainte. Starea de sănătate s-a ameliorat, durata de viață a crescut. Dar în ansamblul vocilor timpului, cele care susțin valoarea însemnată a progresului, care văd în îmbunătățirea situației oamenilor esența unui ideal social și cred ferm într-un viitor mai bun al omenirii, au devenit considerabil mai estompate decât în secolele anterioare. În secolul al XX-lea ia amploare și devine treptat predominant celălalt ansamblu, vocile celor care pun sub semnul întrebării valoarea tuturor acestor tendințe evolutive, pentru care nici un fel de asigurare specială nu se leagă de ideea unui viitor mai bun al omenirii sau doar al propriei națiuni și al căror crez social major se concentrează în schimb pe prezent, pe salvagardarea propriei națiuni, pe idealizarea formelor sociale existente sau pe trecutul acestora, pe originea lor, pe ordinea tradițională ca valoare maximă. În secolele precedente, în care progresele efective erau deja clar perceptibile, deși relativ lente și limitate, ideea despre progresul viitor continua să aibă caracterul unui ideal, la care adepții săi aspirau și care pentru ei reprezenta, tocmai ca ideal, o mare valoare. Este o realitate faptul că în secolul al XX-lea progresul efectiv al științei și tehnologiei, al stării de sănătate, al nivelului de trai și, nu în ultimă instanță, al estompării inegalității dintre oameni în mai vechile națiuni industrializate depășește cu mult, prin ritm și prin dimensiuni, progresul din toate secolele precedente; dar acest progres încetează să fie pentru mulți un ideal. Vocile care se îndoiesc de valoarea acestor progrese efective se înmulțesc.

Cauzele mutației sunt multiple. Nu toate trebuie luate aici în considerație. Războaiele succesive, pericolul perpetuu al războiului, amenințarea reprezentată de armele atomice și de alte arme noi, creații ale științei, contribuie cu siguranță în mare măsură la simultaneitatea unui ritm accelerat al progresului, îndeosebi în domeniile științifice și tehnice, și a unei încrederi tot mai slabe în valorile acestui progres sau în cele ale progresului la modul general.

Dar disprețul cu care în secolul al XX-lea se vorbește, de exemplu, despre „crezul superficial în progres” al secolelor premergătoare sau despre

felul în care își imaginau dezvoltarea progresivă a societății omenești, refuzul cercetării sociologice de a se mai preocupa de problemele proceselor sociale de lungă durată, dispariția cvasiintegrală a conceptului de dezvoltare a societății din textele de sociologie, acestea precum și alte simptome ale unei amplitudini extreme a pendulării ideatice nu pot fi explicate satisfăcător prin invocarea răsturnărilor determinate de război sau a altor fenomene asemănătoare. Pentru a le înțelege, trebuie să luăm în considerație și transformările specifice care au avut loc în structura națională de ansamblu și în situația internațională, petrecute în marile națiuni industriale din secolele al XIX-lea și al XX-lea.

Pe parcursul secolului al XX-lea, în cadrul acestor națiuni, reprezentanții celor două clase industriale, ai burgheziei și ai muncitorimii, se consacră definitiv ca grupări dominante în statele respective, dobândind o poziție solidă față de fostele elite ale puterii militare, aristocratice și dinastice. Raporturile dintre cele două clase industriale se mențin într-un echilibru de tensiuni adeseori precar – cu o muncitorime ce are o poziție mai slabă, dar care se consolidează treptat. Clasele aflate în ascensiune în secolul al XIX-lea, care în statele respective trebuiau încă să lupte împotriva tradiționalelor elite dinastice ale puterii și pentru care dezvoltarea, progresul, viitorul mai bun nu erau doar un fapt, ci și un ideal de mare însemnătate emoțională, devin pe parcursul secolului al XX-lea clase industriale în ascensiune mai mult sau mai puțin pronunțată, ai căror reprezentanți și-au consolidat poziția în mod instituționalizat ca grupări dominante sau co-dominatoare. Parțial ca parteneri, parțial ca opozanți, reprezentanții burgheziei și ai muncitorimii industriale consacrate formează acum elitele primare de putere din cadrul națiunilor cuprinse de primul val al industrializării. În mod corespunzător, pe lângă conștiința de clasă și, parțial, ca o deghizare a acesteia, conștiința națională, pe lângă idealurile de clasă, propria națiune joacă un rol tot mai mare ca ideal și ca valoare absolută în ambele clase industriale – inițial mai ales în cadrul burgheziei, apoi într-o măsură tot mai mare și în cadrul muncitorimii industriale.

Dar națiunea, văzută ca ideal, atrage privirea asupra a ceea ce există. Acum, când reprezentanții ambelor clase industriale, puternice și bine reprezentate numeric, au acces la pozițiile de putere ale statului, națiunea organizată ca stat, așa cum este în prezent, este văzută, emoțional și ideologic, ca o valoare absolută. În plus, aceasta apare – emoțional și ideologic – ca eternă, imuabilă în trăsăturile sale caracteristice. Transformările istorice nu ating decât exteriorul; poporul, națiunea par a nu se modifica. Națiunea engleză, germană, franceză, americană sau italiană și toate celelalte națiuni sunt neperisabile în conștiința celor ce le formează. În esență, ele sunt mereu aceleași, fie că vorbim despre secolul al X-lea sau despre secolul al XX-lea.

În plus, pe parcursul secolului al XX-lea, nu doar cele două clase industriale din cadrul mai vechilor națiuni industriale se transformă în mod definitiv din clase aflate în ascensiune în clase mai mult sau mai puțin consacrate. Ascensiunea de secole a națiunilor europene și a urmașelor lor de pe alte continente ajunge, în secolul al XX-lea, la stagnare. Avansul efectiv al acestora din urmă față de popoarele neeuropene – cu puține excepții – este, pentru început, considerabil; pentru o perioadă de timp

chiar crește. Dar în epoca acestui imperturbabil avans de putere, în cadrul națiunilor europene, ca în toate grupările puternice și dominatoare din lume, s-a format și s-a consolidat credința că puterea pe care ele o exercită asupra altor popoare este totodată expresia unei misiuni eterne, predestinate fie de Dumnezeu, fie de natură sau de o determinare istorică, expresie a unei superiorități, motivate de propria esență, asupra celor mai puțin puternici, a unei valori intrinsece mai mari. Această autoreprezentare adânc ancorată în idealul propriei superiorități a mai vechilor națiuni industriale va fi puternic zdruncinată în secolul al XX-lea de însuși cursul dezvoltării. Șocul realității, suferit de coliziunea între idealul național și realitatea socială a națiunilor respective, va fi prelucrat de fiecare în moduri diferite, conform propriei dezvoltări și naturii specifice propriului ideal național. În cazul Germaniei, semnificația mai cuprinzătoare a șocului va fi inițial voalată de șocul produs de realitatea înfrângerilor militare. Dar atât pentru stabilitatea vechilor idealuri naționale, cât și pentru caracterul arbitrar destul de pronunțat al acestei dezvoltări de ansamblu, este semnificativ faptul că și în țările victorioase ale celui de-al doilea război mondial, îndată după victoria repurtată, în măsura în care faptele pot fi deja înțelese, doar foarte puțină lume și-a dat seama inițial cât de rapid și de radical confruntarea războinică dintre două grupări aparținând țărilor relativ bine dezvoltate urma să reducă puterea acestei categorii de țări față de cele mai puțin dezvoltate, o reducere pregătită în acest sens de multă vreme. Așa cum se întâmplă adeseori, bruscă diminuare a puterii a surprins grupările puternice anterior, găsindu-le cât se poate de nepregătite și de nebanuitoare.

Șansele reale de progres, de viitor mai bun, continuă să fie foarte mari în cazul mai vechilor națiuni industriale – dacă facem abstracție de posibilitățile regresive determinate de război. Dar în sensul autoreprezentării tradiționale, în sensul idealului propriu în care s-a concretizat de obicei reprezentarea propriei civilizații sau culturi naționale ca valoare absolută a omenirii, viitorul constituie o decepție. Ideea potrivit căreia propria națiune are un caracter și o valoare unice servește adeseori ca legitimare a pretențiilor de a se erija în conducător emise de ea față de celelalte popoare. Această autoreprezentare, pretenția mai vechilor națiuni industriale de a conduce, va fi zdruncinată în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea printr-un relativ încă limitat spor de putere în favoarea societăților pre-industriale mai sărace, pe vremuri dependente și parțial aflate încă sub dominație, de pe alte continente⁵.

Cu alte cuvinte, șocul realității, în măsura în care este vorba de valoarea emoțională a stării prezente a națiunilor în raport cu cea a posibilităților de viitor, nu face altceva decât să consolideze o tendință ancorată dintotdeauna în sentimentul național. În sensul autolegitimării, ca expresie a sistemului național de valori și a idealului național, ceea ce este și rămâne națiunea, eterna și neschimbata moștenire a națiunii, după cum am mai amintit, are o mult mai mare valoare emoțională decât orice fel de promisiune inclusă în ideea de viitor. „Ideea națională” abate privirea de la ceea ce se transformă spre ceea ce există și este imuabil.

Acest aspect al transformării care se petrece în statele europene și în cele strâns înrudite din afara Europei are ca pendant transformările specifice din planul ideilor și din maniera de gândire a intelectualilor respectivi.

În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, când vorbeau despre „societate” filozofii și sociologii se refereau de obicei la „societatea burgheză”, deci la aspecte ale conviețuirii sociale a oamenilor ce păreau situate dincolo de aspectele statale, dinastice și militare. Corespunzător situației și idealurilor lor ca purtători de cuvânt ai unor grupări care erau excluse în general de la pozițiile centrale ale puterii în stat, atunci când vorbeau despre societate acești oameni se gândeau, de obicei, la o societate umană ce depășea toate granițele statale. O dată cu ampla asumare a puterii de către stat prin reprezentanți ai ambelor clase industriale și prin dezvoltarea corespunzătoare a idealurilor naționale în cadrul celor două clase (îndeosebi pentru reprezentanții elitelor aflate la conducere), se modifică și în sociologie concepția despre societate.

În societățile concepute în sens larg, idealurile de clasă ale claselor industriale se amestecă și se întrepătrund tot mai mult cu idealurile naționale. Desigur că idealurile naționale liberale și conservatoare au o altă nuanță a naționalismului decât idealurile socialiste sau comuniste. Dar asemenea nuanțe influențează eventual doar nesemnificativ tendința generală a schimbării de atitudine a claselor industriale consacrate – inclusiv a liderilor de opinie din plan politic și intelectual ai acestora – față de stat și de națiune, de când aceste clase s-au transformat din grupări care au fost excluse de la puterea centrală de stat în grupări care formau relativ unitar națiunea, ai căror exponenți reprezentau și exercitau însăși puterea de stat. Corespunzător acestei dezvoltări, s-a întâmplat ca tot mai mulți sociologi din secolul al XX-lea, atunci când se refereau la „societate”, să nu mai vorbească, așa cum făceau precursorii lor, despre o „societate burgheză” sau despre o „societate a oamenilor” dincolo de state, ci să aibă tot mai mult în fața ochilor reprezentarea ideală, întrucâtva estompată, a statului național. În cadrul acestei reprezentări generale a societății, dedusă din realitatea statului național, se regăsesc mai sus amintitele nuanțări politice și privind concepția despre lume. Și la teoreticienii de vârf ai sociologiei din secolul al XX-lea sunt prezente nuanțele conservatoare și liberale, precum și cele socialiste și comuniste ale reprezentării despre societate. Cum, pe parcursul secolului al XX-lea, sociologia americană a preluat pentru o perioadă de timp rolul conducător în dezvoltarea în continuare a sociologiei teoretice, corespunzător caracterului specific al idealului național american predominant, în cadrul căruia trăsăturile conservatoare și liberale nu sunt la fel de tranșant delimitate și nici percepute ca fiind contrare, așa cum se întâmplă în anumite state naționale din Europa, îndeosebi în Germania⁶, regăsim aceeași tendință și în tipul predominant de teorie a sociologiei din perioada respectivă.

În cadrul discuțiilor sociologice, dar și în debaterile filozofice, respingerea anumitor aspecte ale teoriilor sociologice ale secolului al XIX-lea – și îndeosebi orientarea lor în funcție de dezvoltarea socială și de conceptul de progres – este reprezentată adeseori ca o respingere justificată eminamente prin inadecvarea obiectivă a acestor teorii. Scurta trecere în revistă a uneia dintre liniile structurale de bază ale dezvoltării intrastatale și interstatale din mai vechile națiuni industriale, amintită aici, permite ca anumite laturi ideologice ale acestei respingeri să iasă mai clar în evidență. Conceptului ideologic dezvoltat în cursul tradiției marxiste i-ar corespunde încercarea

de a determina aspectele ideologice de ignorare a dezvoltării sociale și de orientare spre reducăiile la forma de stare – care predomină în noăiunea de societate a teoriilor sociologice de dată mai recentă – doar prin referirile la idealurile unor clase, ale căror speranăe, dorinăe, idealuri nu se raportează la viitor, ci la menăinerea a ceea ce există, la societate așa cum este ea. Dar o asemenea subordonare de clasă a crezului social și a idealurilor sociale, implicată teoriei sociologice, nu mai este suficientă în secolul al XX-lea. În prezent, pentru a înăelege aspectele ideologice ale teoriilor sociologice, trebuie să ăinem seama și de dezvoltarea idealurilor naăionale ale întregii societăăi. Integrarea celor două clase industriale în structura statală care fusese anterior dominată de minorităăi preindustriale, destul de reduse numeric, ascensiunea celor două clase la o poziăie în care reprezentanăii lor joacă un rol mai mult sau mai puțin predominant în stat, la care, în absenăa consensului, nici măcar sectoarele mai slabe ale muncitorimii industriale nu mai pot fi guvernate, și identificarea corespunzătoare a ambelor cu naăiunea, toăi aceăi factori dau, după cum am mai spus, un impuls deosebit crezului în propria naăiune ca valoare absolută a vieăii omenesăi în cadrul ideilor sociale ale vremii. Prelungirea și multiplicarea tot mai accentuată a lanăurilor de interdependenăe interstatale și amplificarea în consecinăă a tensiunilor și conflictelor interstatale specifice, grelele războaie naăionale și neăncetata iminenăă a războiului, toate acestea contribuie în felul lor la consolidarea orientării ideatice naăional-centriste.

Convergenăa celor două linii de dezvoltare, a celei intrastatale cu cea interstatală, contribuie în cadrul mai vechilor naăiuni industriale la slăbirea idealului de progres, la orientarea credinăei și aspiraăiei către un viitor mai bun și, astfel, către o imagine a unui trecut înăeles ca dezvoltare. Rezultanta celor două linii de dezvoltare determină înlocuirea acestui tip de ideal cu altele, orientate către menăinerea și apărarea ordinii existente. Acestea se raportează la ceva perceput ca imuabil și materializat în prezent – la naăiunea eternă. În locul glasurilor care proclamau ca ideal crezul într-un viitor mai bun și în progresul omenirii, în ansamblul eterogen al vocilor sociale ale vremii se constituie ca o parte dominantă a corului vocile celor ce acordă întâietate crezului în valorile a ceea ce există și îndeosebi în valorile atemporale ale propriei naăiuni, pentru care, în succesiunea de războaie mai mari sau mai mici, mulăi oameni și-au dat viaăa. Faptul acesta – schiăat în linii mari – reprezintă linia structurală a ansamblului social care se reflectă, printre altele, și în linia de dezvoltare a teoriilor despre societate. În locul teoriilor despre societate în care se sedimentează idealurile straturilor aflate în ascensiune ale unor societăăi industriale ce devin tot mai puternice, apar teoriile despre societate ce sunt dominate de idealurile straturilor deja aflate în ascensiune și consacrate într-o măsură mai mare sau mai mică de societăăi industriale foarte dezvoltate, a căror expansiune a atins sau chiar a depășit punctul culminant.

Ar trebui să fie îndeajuns să cităm ca exemplu pentru acest tip de teorie unul dintre conceptele sale reprezentative, conceptul de „sistem social”, așa cum este utilizat de pildă de Parsons, dar desigur că nu doar de el. El exprimă cât se poate de clar ceea ce se înăelege acum prin „societate”. Un „sistem social” este o societate aflată „în echilibru”. În acest echilibru apar mici oscilaăii; în mod normal însă, societatea se află în stare de repaus.

Toate componentele sale, după cum sunt imaginate faptele, sunt în mod normal armonizate unele cu altele. Toți indivizii aparținători sunt în mod normal armonizați cu aceleași norme prin același tip de socializare. Cu toții sunt în mod normal bine integrați, supunându-se în acțiunile lor aceluiași valori și îndeplinind fără dificultate aceleași roluri. În mod normal, între ei nu intervin conflicte; la fel ca și transformările sistemului, și acestea sunt manifestări perturbatoare. Pe scurt, imaginea despre societate, care în acest concept de sistem social își găsește o expresie teoretică reprezentativă, la o tratare mai atentă se dovedește a fi imaginea ideală despre națiune: având la bază aceeași socializare, toți oamenii care îi aparțin se supun aceluiași norme, aspirând spre aceleași valori și conviețuind în mod corespunzător în integrare și armonie. În reprezentarea „sistemului social” cu care ne confruntăm în acest caz se conturează, cu alte cuvinte, imaginea despre națiunea văzută ca o comunitate. În această situație, în mod tacit se presupune drept firesc faptul că în cadrul unui asemenea „sistem” există o egalitate relativ mare între oameni; căci integrarea se bazează pe aceeași socializare a oamenilor, pe unitatea valorilor și normelor lor în cadrul întregului sistem. În cazul unui asemenea „sistem” avem deci de-a face cu o construcție care este generalizată pe baza unui stat național înțeles democratic. Indiferent din ce perspectivă este privită, în cazul acestei construcții se estompează discernerea între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie o națiune. Așa cum în secolul al XIX-lea, în modelele sociologice de dezvoltare, sunt prezentate drept realități procesul social dezirabil, dezvoltarea în sensul a ceea ce este mai bun și progresul social în sensul idealurilor sociale respective amestecate cu observația obiectivă, în secolul al XX-lea, în modelele sociologice ale unui „sistem social” care în mod normal este imuabil, ceea ce se dorește, idealul unei integrări armonioase a tuturor elementelor componente ale națiunii, amestecate cu observații obiective, este prezentat de asemenea drept realitate, drept ceva ce există. Dar în primul caz este idealizat viitorul, iar în cel de-al doilea prezentul, ordinea național-statală existentă.

Un amestec de existență (*Sein*) și necesitate (*Sollen*), de analize obiective și postulate normative, care se raportează originar la o societate de un tip foarte bine determinat, la un stat național conceput într-o oarecare măsură ca egalitarist, se prezintă în acest fel ca un element fundamental al unei teorii științifice cu pretenția de a putea servi ca model pentru cercetarea științifică a societăților din toate timpurile și de pretutindeni. Pentru a recunoaște slăbiciunile unei teorii sociale generale dintr-o privire panoramică asupra stării prezente a propriei societăți, este suficient să ne întrebăm dacă și în ce măsură aceste teorii sociologice originar deduse de la societățile contemporane – de la societățile ce formează state naționale mai mult sau mai puțin democratice, care presupun într-o mare măsură ca firească și totodată dezirabilă integrarea oamenilor într-un „sistem social” și care implică un stadiu relativ avansat al democratizării sociale – pot fi raportate la societățile ce cunosc alte trepte de dezvoltare, mai puțin centralizate și democratizate. Atunci când examinăm dacă și în ce măsură asemenea modele ale unui „sistem social” sunt compatibile ca instrumente teoretice ale cunoașterii științifice a societăților ce dețin un procent ridicat de sclavi și de oameni legați de glie sau a statelor feudale și a statului

medieval, deci a acelor societăți în care nici măcar nu sunt valabile aceleași legi pentru toți oamenii, cu atât mai puțin aceleași norme și valori, observăm repede cât de centrate pe prezent sunt aceste modele de sistem ale sociologiei de stare.

Ceea ce a fost prezentat aici pe baza conceptului de sistem al sociologiei din secolul al XX-lea ar putea fi lesne demonstrat și pentru alte concepte ale tipului predominant al sociologiei contemporane. „Structură”, „funcție”, „normă”, „integrare”, „rol”, toate aceste concepte reprezintă, în forma lor predominantă în prezent, o transformare conceptuală a unor aspecte ale societăților omenești cu ajutorul unei deduceri de la valorile, geneza, caracterul procesual și dezvoltarea lor. Așadar, detașarea de concepția predominant ideologică a secolului al XIX-lea a acestor puncte de vedere dinamice asupra societății, care s-a petrecut pe parcursul secolului al XX-lea, nu este în realitate, după cum se vede, pur și simplu expresia unei critici a acestor puncte de vedere ideologice în numele unui demers științific vizând elucidarea interdependențelor unor evenimente, ci mai ales o expresie a criticii unor idealuri mai vechi – care nu mai corespund cu situația socială și cu experiența proprie și față de care se produce, în consecință, o detașare – în numele propriei ideologii de dată mai recentă. Această înlocuire a unei ideologii prin una diferită⁷ explică de ce, în secolul al XIX-lea, nu sunt puse sub semnul întrebării doar elementele ideologice ale conceptului sociologic al dezvoltării, ci însuși conceptul de dezvoltare, tratarea problemelor ce țin de dezvoltarea pe termen lung a societății ținând de sociogeneză și de psihogeneză. Cu alte cuvinte, o dată cu apa din copaie este aruncat și copilul.

Este ușor de presupus faptul că prezentul studiu dedicat proceselor sociale poate fi mai bine înțeles dacă se ține seama de această linie de dezvoltare a sociologiei teoretice. Tendința de a condamna, din punctul de vedere al ideologiei sociale a secolului al XX-lea, ideologia secolului al XIX-lea blochează, după cât se pare, posibilitatea de a ne imagina faptul că procesele de lungă durată ar putea deveni obiectul unei cercetări fără ca motivul real al unui atare demers să fie de natură ideologică, fără ca autorul, pretinzând că vorbește despre ceea ce este sau a fost, să vorbească în realitate despre ceea ce crede că va fi sau își dorește să fie. Dacă cercetarea de față are o valoare, ea se datorează nu în ultimul rând faptului că se opune confuziei dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, dintre analiza științifică a faptelor și ideal. Aceasta indică posibilitățile de a elibera studiul asupra societății din constrângerile ideologiilor sociale. Nu afirmăm astfel că cercetarea problemelor sociale, prin excluderea supremației unor idealuri politice și privind concepția despre lume, reprezintă o renunțare la posibilitatea de a influența mersul evenimentelor politice prin rezultatele cercetării sociologice. Dimpotrivă. Utilitatea cercetării sociologice ca instrument al practicii sociale crește atunci când cercetătorul nu-și face iluzii, proiectând de la bun început ceea ce își dorește sau ceea ce crede că ar trebui să existe în cercetarea a ceea ce este și a fost.

VIII

Pentru a înțelege blocajul pe care orientarea predominantă a gândirii și sensibilității îl opune cercetării transformărilor pe termen lung ale structurii sociale și individuale – implicit și înțelegerii acestei cărți –, nu este suficient să urmărim dezvoltarea reprezentării oamenilor ca societăți și reprezentarea societății. Trebuie să avem în vedere și dezvoltarea reprezentării oamenilor ca indivizi, a reprezentării omului ca personalitate. După cum am amintit deja, ține de particularitățile reprezentării tradiționale a omului faptul că ne raportăm adeseori în vorbire și în gândire la noi înșine fie ca indivizi, fie ca societăți, ca și cum nu ar fi vorba de două aspecte diferite ale ființei umane, ci de două fenomene ce există separat, dintre care unul este tratat adeseori ca fiind „real”, iar celălalt ca „ireal”.

Nici această ciudată aberație a gândirii umane nu poate fi înțeleasă fără a arunca o privire asupra conținuturilor ideologice care premereg acestei reprezentări. Clivajul imaginii despre umanitate într-o imagine despre oameni ca indivizi și despre oameni ca societăți are rădăcini bogat ramificate. Una dintre aceste ramificații reprezintă un dezacord caracteristic în cel mai înalt grad pentru valorile și idealurile respective, care la o privire atentă se observă la toate statele naționale mai evolute și care, probabil, este cel mai pronunțat la națiunile cu o solidă tradiție liberală. În dezvoltarea tuturor acestor sisteme de valori național-statale se întâlnește, pe de o parte, un curent care consideră societatea în ansamblul său – națiunea – drept cea mai înaltă dintre valori; pe de altă parte, există un curent care face să apară ca valoare absolută omul orientat în întregime asupra lui însuși, „personalitatea închisă”, individul liber. Nu întotdeauna este foarte simplă armonizarea acestor două „valori absolute”. Există situații în care cele două idealuri sunt absolut ireconciliabile. De obicei însă această problemă nu este abordată frontal. Adeseori se vorbește cu multă căldură despre libertatea și independența individului și, cu la fel de multă căldură, despre libertatea și independența propriei națiuni. Primul ideal creează așteptarea ca membrul unei societăți național-statale, în ciuda unității și interdependenței sale cu ceilalți, să poată decide integral în funcție de sine și fără a ține seama de ceilalți. Cel de-al doilea creează o așteptare, adeseori observată în vremuri de război, dar destul de frecventă și în vremuri de pace: aceea ca individul să subordoneze tot ce îi este propriu, chiar și viața, continuității „întregului social”.

Conflictul dintre idealuri, contradicțiile interne din cadrul etosului în virtutea căruia oamenii sunt educați încă din copilărie își găsesc expresia și în teoriile sociologice. Unele dintre aceste teorii pornesc de la individul independent, orientat în totalitate asupra lui însuși, iar altele de la întregul social independent, ca „realitate efectivă” și, în mod corespunzător, ca obiect efectiv al științei despre societate. Alte teorii încearcă, la rândul lor, să armonizeze două concepții, de obicei fără să menționeze cum este posibilă reconcilierea ideii de individ absolut independent și liber cu ideea unui la fel de independent și liber „întreg social”, adeseori fără a percepe problema cu claritate. Reflectarea acestui conflict interior nesoluționat dintre cele două idealuri este întâlnită îndeosebi în teoriile unor sociologi al căror

ideal național are o nuanță conservator-liberală. Gândirea teoretică a lui Max Weber – chiar dacă nu și cercetările sale empirice – și, dintre urmașii acestuia, teoria lui Talcott Parsons sunt exemple în acest sens.

Ar trebui să fie îndeajuns, în scop ilustrativ, să revenim la ceea ce s-a spus deja mai sus despre concepția lui Parsons cu privire la relația dintre individ și societate, dintre acel „actant individual” și „sistemul social”. O descriere a raportului dintre aceștia este conținută de metafora cu privire la „întrepătrunderea” celor două elemente, care ilustrează cât se poate de bine rolul imens jucat în acest caz de existența separată a celor două perspective umane. Reificarea idealului este deci exprimată în acest edificiu conceptual nu doar prin formularea noțională a sistemului ca imagine ideală a unei națiuni, ci și prin cea a actantului individual, a „ego”-ului ca imagine ideală a individului ce există liber și independent față de ceilalți. În ambele cazuri, sub influența teoreticianului, imaginea ideală se transformă pe neașteptate într-un fapt, în ceva ce există în realitate. Cu privire la imaginea despre individ, ceea ce se consideră că trebuie să fie imaginea individului absolut independent, care decide liber, este tratat în acest tip de reflecție la fel cum ar fi imaginea a ceea ce individul este în realitate.

Desigur că nu este locul potrivit aici pentru a cerceta în esență această larg răspândită contradicție prezentă în reflecția asupra umanității. Nu vom putea înțelege însă ce va trata cercetarea care urmează dacă abordăm problemele ce țin de procesul civilizării cu noțiuni despre individ de tipul celor pe care tocmai le-am amintit. Pe parcursul unui asemenea proces structurile omului ca individ se modifică într-o anumită direcție. Este ceea ce semnifică în realitate conceptul de „civilizare” în sensul faptic în care este utilizat în continuare. Imaginea, extrem de răspândită în prezent, a individului absolut independent și izolat față de toți ceilalți oameni, a unei ființe ce există întru totul pentru sine, este anevoie reconciliabilă cu faptele tratate aici. Procedul în sine blochează înțelegerea unor procese de lungă durată pe care oamenii le parcurg simultan în plan individual și social. Pentru ilustrarea imaginii sale despre personalitate, ocazional Parsons face uz de vechea metaforă a personalității actantului ca „black box”⁸, ca o cutie neagră închisă, un recipient în al cărui „interior” se petrec anumite procese individuale. Metafora provine din instrumentarul psihologiei. Aceasta afirmă în esență că ceea ce poate fi observat din punct de vedere științific la un om este conduita sa. Putem observa ce face această „cutie neagră”, dar ceea ce se petrece în interiorul ei, deci ceea ce poate fi definit și ca „suflet” sau „spirit”, ca „ghost in the machine”, după cum l-a definit un filozof englez⁹, nu este obiectul unei cercetări științifice. Suntem nevoiți să analizăm ceva mai amănunțit imaginea individului, care joacă în prezent un rol considerabil în științele umaniste și care, în mod corespunzător, contribuie la neglijarea, ca obiect al cercetării, a modificărilor pe termen lung suferite de oameni în cursul dezvoltării sociale.

Imaginea individului izolat, ca o ființă cu totul liberă, complet independentă, ca o „personalitate închisă”, care este „intrinsec” aplecată doar asupra sa și izolată de ceilalți oameni, are o tradiție îndelungată în dezvoltarea societăților europene. În filozofia clasică această figură apare în scenă ca subiect epistemologic. În acest rol, de *homo philosophicus*, individul dobândește în mod complet autonom cunoștințe despre lumea „extrinsecă”.

Nu trebuie să le dobândească de la ceilalți. Faptul că a apărut pe lume copil fiind, apoi întregul proces al dezvoltării sale, până la faza de adult și ca adult, sunt ignorate, fiind considerate insignifiante. În dezvoltarea omenirii a fost nevoie de mai multe mii de ani până când omul a învățat să recunoască interdependențele fenomenelor naturale – mișcarea astrilor, ploaia și strălucirea soarelui, tunetul și fulgerul – ca forme de manifestare ale unor interdependențe cauzale oarbe, impersonale, pur mecanice, care se desfășoară ca legități. Dar, după toate aparențele, „personalitatea închisă” a acestui *homo philosophicus* percepe ca adult înlănțuirea cauzală mecanică și conformă unor legități, fără a avea nevoie să învețe ceva în acest sens de la alții, cu totul independent de stadiul atins de cunoaștere în societatea sa, pur și simplu pentru că deschide ochii. În cadrul gândirii, procesul – individul ca proces în creștere, oamenii laolaltă ca proces al dezvoltării umanității – este redus la o stare. Individul uman deschide ochii ca adult și înțelege aici și acum integral, prin propriile sale puteri și fără să învețe de la alții, ce sunt obiectele pe care le percepe, știe de îndată de unul singur ce trebuie să clasifice ca animat și ca inert, piatră, plantă sau animal, și recunoaște cu totul nemijlocit aici și acum că acestea sunt interconectate cauzal și pe baza legității naturii. Întrebarea filozofilor este pur și simplu dacă el dobândește înțelegerea legăturii cauzale aici și acum pe baza propriei experiențe, cu alte cuvinte, dacă această conexiune este o caracteristică a faptelor perceptibile „în afara sa”, ori, printr-o particularitate a rațiunii umane, este o componentă apriorică a „interiorului” omenesc adăugată la ceea ce, prin intermediul organelor de simț, pătrunde dinspre „exterior” spre „interior”. Pornind de la această imagine a omului, de la *homo philosophicus*, care nu a fost niciodată copil, ca și cum ar fi apărut pe lume adult, nu există nici o scăpare din acest impas epistemologic. Ideile plutesc neajutorate încoace și încolo, între Scylla pozitivismului și Caribda apriorismului, tocmai datorită faptului că ceea ce în realitate poate fi observat în primul caz ca proces, ca dezvoltare a macrocosmosului social și a microcosmosului individului, în cadrul gândirii este redus la o stare, la un act perceptiv, care se petrece aici și acum. Iată un exemplu pentru cât de strâns legată de un anumit tip al reprezentării despre om și al percepției de sine este incapacitatea de a concepe procesele sociale pe termen lung, deci transformările structurale ale configurațiilor pe care le formează numeroși oameni aflați în interdependență, sau de a înțelege ființele ce formează aceste configurații. Oamenilor cărora li se pare firească reprezentarea propriei ființe, a ego-ului, a „eului” sau oricum ar fi denumit, existent în „interiorul” tuturor celorlalți oameni și al tuturor celorlalte lucruri, izolat de tot ceea ce este „exterior” și doar pentru sine, le este greu să atribuie o semnificație tuturor acelor acțiuni care indică faptul că indivizii trăiesc de mici în interdependență. Este greu pentru aceștia să-și imagineze oamenii ca pe niște indivizi relativ și nu absolut autonomi, relativ și nu absolut independenți, care formează împreună configurații transformabile. Din moment ce percepția sinelui pare a fi convingătoare, nu este ușor să se țină seama de faptul că o asemenea formă de experiență este ea însăși limitată la anumite societăți, că ea se formează în raport de anumite tipuri de interdependențe, de legături sociale, pe scurt, că ține de particularitățile de structură ale unei anumite trepte de dezvoltare a civilizației, a unei

diferențieri specifice și a individualizării legăturilor interumane. Dacă te formezi în mijlocul unui asemenea grup, nu-ți poți lesne închipui că ar putea exista oameni care nu se percep ca indivizi orientați exclusiv spre ei înșiși, izolați de toate celelalte ființe și lucruri. Acest gen de recunoaștere de sine apare atunci drept firesc, ca un simptom al unei stări omenști permanente, ca recunoaștere de sine absolut normală, naturală și comună tuturor oamenilor. Concepția despre individ ca *homo clausus*, o mică lume în sine, care trăiește în ultimă instanță cu totul independent față de lumea cea mare din afară, va fi în acest caz determinantă pentru reprezentarea omului. Orice om apare atunci ca *homo clausus*; esența, ființa sa, sinele său par, de asemenea, a fi toate ceva izolat în interiorul său, printr-o barieră invizibilă față de tot ceea ce este în exterior, inclusiv față de ceilalți oameni.

De natura acestei bariere nu se ține seama, ea nefiind clarificată cu nici un prilej. Este trupul cochilia în interiorul căreia se află închis sinele? Este epiderma delimitarea dintre „interior” și „exterior”? Ce este în cazul fiecărui om capsula, respectiv conținutul acestei încapsulări? Experiența a ceea ce este „intrinsec” și a ceea ce este „extrinsec” pare a fi atât de nemijlocit de edificatoare, încât asemenea întrebări abia dacă sunt câteodată formulate; ele nu par a necesita o cercetare. Lumea se mulțumește cu metaforele spațiale de „interior” și de „exterior”, dar nu se întreprinde nici o încercare demnă de a fi luată în serios de a localiza în spațiu ceea ce este „interior”; și chiar dacă renunțarea la cercetarea propriilor presupuneri nu se potrivește nicidecum cu procedeele științifice, această imagine preconcepută a lui *homo clausus* nu este predominantă doar în largi pături ale societății, ci și în științele umaniste. Printre derivatele acestuia nu se numără doar tradiționalul *homo philosophicus*, imaginea despre om a epistemologiei clasice, ci și *homo oeconomicus*, *homo psychologicus*, *homo historicus* și, nu în ultimul rând, *homo sociologicus* în accepția sa actuală. Reprezentările individului la Descartes, la Max Weber sau la Parsons și la mulți alți sociologi sunt toate de aceeași proveniență. Precum filozofii odinioară, tot astfel în zilele noastre mulți teoreticieni ai sociologiei acceptă fără ezitare, ca fundament al teoriei lor, o asemenea recunoaștere de sine și reprezentarea individului care îi corespunde. Încă nu se distanțează de respectivele reprezentări pentru a se confrunta cu ele și a le cerceta pertinenta. În consecință, o asemenea percepție de sine și reprezentare a individului coexistă adeseori, nemodificate, cu încercări de suprimare a reducăției la funcția de stare. La Parsons, de exemplu, imaginea statică despre ego, despre individul aflat în acțiune, despre adult, de a cărui maturizare face abstracție, coexistă cu sistemul de idei psihanalitice pe care l-a preluat în teoria sa, fără vreo legătură cu el, întrucât acesta nu se referă la starea adultă, ci la devenirea adultului, la individ ca proces deschis în interdependență indisolubilă cu alți indivizi. Ca urmare, ideile unor teoreticieni ai sociologiei ajung constant în câte un impas, de unde pare a nu exista nici o cale de ieșire. Individul sau, mai exact spus, sensul conceptului actual de individ apare mereu drept ceva ce trăiește „în afara” societății. Conceptul de societate se referă la ceva ce apare mereu existând în afara indivizilor și dincolo de ei. Pare că rămâne de ales între abordările teoretice concepute ca și cum individul ar fi dincolo de societate, ca ființă ce există de fapt, ca existență

efectiv „reală”, sau ca și cum societatea ar fi o abstracție, ea neexistând de fapt, și alte abordări teoretice, care prezintă societatea ca „sistem”, ca un „fapt social *sui-generis*”, ca o realitate de tip propriu dincolo de indivizi. În orice caz, așa cum ocazional se încearcă o aparentă ieșire din acest impas, cele două reprezentări pot fi juxtapuse fără vreo legătură între ele, cea a individului ca *homo clausus*, ca ego, ca entitate ce transcende societatea, și cea a societății ca un sistem în afara individului uman și dincolo de el. Dar astfel nu este desființată incompatibilitatea celor două concepții. De fapt, pentru a ieși din acest impas al sociologiei și al științelor umaniste este necesar să fie evidențiată în egală măsură de elocvent inadecvarea ambelor concepții, cea a individului în afara societății și cea a societății în afara indivizilor. Demersul este dificil atât timp cât sentimentul izolării sinelui în propriul interior servește, fără a fi fost analizat, ca bază pentru imaginea individului și atât timp cât de el sunt legate conceptele de „individ” și „societate”, ca și cum ele s-ar referi la stări imuabile.

Capcana conceptuală în care cădem de fiecare dată când abordăm punctul de vedere static cu privire la conceptele de „individ” și „societate” nu poate fi evitată decât atunci când, așa cum se întâmplă aici, dezvoltăm în continuare această abordare în corelație cu cercetările empirice, în așa fel încât ambele concepte să se raporteze la procese. Dar o atare dezvoltare este inițial blocată în societățile europene de extraordinara putere de convingere – datând cam din vremea Renașterii – a percepției oamenilor cu privire la propria lor individualizare, la încapsularea în propriul „interior” față de tot ceea ce este în „exterior”. La Descartes, percepția izolării sinelui individual, care continuă să se regăsească sub forma eului cugetător ca opunându-se lumii întregi, era încă întrucâtva estompată de conceptul de dumnezeire. În sociologia contemporană aceeași experiență fundamentală își găsește expresia teoretică în eul care acționează, care se regăsește în antiteza omului „din exterior” ca „celălalt”. Cu excepția monadologiei lui Leibniz, nu există în această tradiție filozofică și sociologică altă abordare a problemei la care, principial, punctul de pornire să-l formeze o pluralitate a oamenilor interdependenți. Leibniz, care a întreprins tocmai acest lucru, a reușit în demersul respectiv doar interrelaționând în versiunea sa despre *homo clausus* acele „monade fără ferestre” prin intermediul unei construcții metafizice. În orice caz, monadologia reprezintă o înaintare timpurie în direcția unor probleme și a unei maniere de formare a modelelor, cât se poate de necesare tocmai în sociologia zilelor noastre. Pasul decisiv întreprins de Leibniz a fost acela al unei autodistanțări care i-a permis, în acest unic caz, să cocheteze cu ideea că propria ființă nu trebuie percepută ca „ego” ce se opune tuturor celorlalți oameni și tuturor celorlalte lucruri, ci ca o ființă printre altele. Pentru tipul predominant de experiență din acea perioadă a fost caracteristic faptul că reprezentarea geocentristă despre lume a perioadei precedente nu a fost depășită decât în sfera naturii inanimate, care pretindea din partea oamenilor ce o experimentau o autodetașare mai mare, o „deplasare a sinelui din centru”. În reflecția omului asupra lui însuși, concepția geocentristă despre lume a fost în mare măsură menținută într-o concepție egocentrică. În centrul universului uman se află fiecare om pentru sine ca individ, în ultimă instanță complet independent față de toți ceilalți.

Nimic nu este mai caracteristic pentru firescul cu care și în zilele noastre, în cadrul științelor umaniste, se pornește de la individ; așadar, nu vorbim despre *homines sociologiae* sau *oeconomiae* atunci când ne ocupăm de imaginea despre om din științele sociale, ci de fiecare dată despre imaginea individului, despre *homo sociologicus* sau *oeconomicus*. Pornind de la acest punct conceptual, societatea se prezintă în ultimă instanță ca o mulțime de indivizi izolați, complet independenți unii de ceilalți, a căror ființă efectivă este captivă în interiorul lor și care, în cel mai bun caz, comunică exterior și superficial. Trebuie să recurgem, așa cum a procedat Leibniz, la o soluție metafizică, pentru ca, pornind de la monadele fără ferestre, închise, umane și paraumane, să fie legitimată reprezentarea conform căreia este posibilă o interdependență și o comunicare între ele, sau o recunoaștere a lor de către oameni. Indiferent dacă este vorba de oameni în rolul lor de „subiect” opus unui „obiect” sau în rolul lor de „individ” aparținând „societății”, în ambele situații problema se pune ca și cum un adult care se reprezintă pe sine – așadar, într-o postură care în vremurile mai recente reflecta experiența percepției de sine a numeroși oameni materializată printr-un concept obiectivant – ar forma cadrul de referință. Este discutabilă relația sa cu acel ceva „exterior” sinelui, care, ca și omul privit individual, este conceput ca stare, relația sa cu „natura” sau cu „societatea”. Există acesta cu adevărat sau este doar ceva produs printr-o operație mentală ori fundamentat, în orice caz, în mod primar pe o operație mentală?

IX

Este necesar să clarificăm în ce constă de fapt problema adusă aici în discuție. Nu este vorba să punem sub semnul întrebării autenticitatea propriei experiențe egocentrice, care își găsește expresia în reprezentarea omului ca *homo clausus* în variatele sale transformări. Întrebarea este dacă această experiență și reprezentarea despre om, prin care se materializează de obicei absolut spontan și nereflectat, pot servi ca punct credibil de pornire pentru demersurile de înțelegere adecvată a oamenilor – și implicit a sinelui –, indiferent dacă este vorba exclusiv de un demers filozofic și sociologic. Întrebarea pe care ne-o punem este dacă, fără o examinare critică și sistematică, se justifică să considerăm ca fundament al teoriilor epistemologice și științifice, precum și al teoriilor sociologice și al altor teorii umaniste – și fără a putea oferi acestei presupuneri altă explicație –, acea clară linie de demarcație dintre „interiorul” omenesc și „lumea exterioară” a omului, care apare adeseori în experiența egocentrică drept apriorică și care, în plus, în tradițiile filozofice și lingvistice europene, are rădăcini adânci.

Această concepție s-a bucurat într-o anumită perioadă a dezvoltării umane de o deosebită statornicie. O găsim în scrierile tuturor grupărilor a căror capacitate de reflectare și a căror conștiință de sine au atins acea treaptă de pe care oamenii sunt în măsură nu doar să cugete, ci și să devină conștienți de propriile lor ființe, reflectând la ei înșiși ca la niște ființe cugetătoare. O găsim în filozofia platoniciană și în alte câteva școli de filozofie ale Antichității. Reprezentarea „sinelui încapsulat” apare, după

cum am afirmat deja, ca unul dintre laitmotivele recurente ale filozofiei moderne – de la ego-ul cugetător al lui Descartes, monadele fără ferestre ale lui Leibniz, subiectul kantian al cunoașterii, care nu reușește nicicând să avanseze cu adevărat de la capsula sa apriorică la acel *Ding an sich*, lucrul în sine, și până la mai recenta extensie a aceleiași reprezentări fundamentale, fie cu privire la individ ca existând întru totul pentru sine, depășind punctul de convergență a activității de gândire și de percepție, ipostaziate ca *Verstand*, intelect, și *Vernunft*, rațiune, până la *Dasein*, la „existență”, în diversele variante ale filozofiei existențialiste; fie cu privire la acțiunile sale, ca punct de pornire pentru teoria socială a lui Max Weber, care – în sensul conflictului mai sus amintit – a întreprins încercarea nu tocmai reușită de a opera distincția între „acțiunea socială” a individului și „acțiunea non-socială”, deci acțiunea prezumtiv „pur individuală”.

Vom obține însă o imagine cât se poate de deficitară despre natura acestei percepții de sine și a acestei reprezentări a omului, dacă le vom înțelege doar ca pe niște idei vehiculate în scrierile docte. În mod evident, proprietatea monadelor de a fi lipsite de ferestre, problematica legată de *homo clausus*, pe care un învățat de talia lui Leibniz a încercat cel puțin să o facă mai acceptabilă printr-o soluție speculativă, demonstrând posibilitatea relației dintre monade, nu este în prezent considerată de la sine înțeleasă doar de către oamenii de știință. Întâlnim expresii ale percepției de sine, într-o formă puțin reflectată, în literatură, de pildă în aserțiunea Virginiei Woolf care se plânge de imposibilitatea de a comunica experiența de viață ca motiv al însingurării umane. Conceptul de „alienare” este utilizat tot mai des în ultimele decenii, atât în operele literare, cât și în afara lor, în cele mai diverse variante. Nu ar fi lipsit de interes să stabilim, prin intermediul unor cercetări sistematice, dacă și în ce măsură există, în diversele grupări elitiste și straturi mai largi ale societăților mai dezvoltate, gradații și variații ale acestui tip de percepere de sine. Dar exemplele prezentate sunt suficiente pentru a demonstra cât de persistentă și de firească este pentru societățile europene contemporane acea percepție despre oameni conform căreia propriul „eu”, sinele, este ceva din „interior”, izolat de toți ceilalți oameni și de toate celelalte lucruri, în ciuda faptului că, după cum am mai spus, nimănui nu îi este foarte ușor să stabilească precis unde se află și în ce constau zidurile tangibile care includ acest interior precum un vas conținutul său și care îl separă de ceea ce există în „exterior”. Avem de-a face în acest caz, după cum pare adeseori, cu eterna experiență fundamentală a tuturor oamenilor, care se sustrage explicitării, sau cu un tip de percepere de sine caracteristic pentru configurațiile alcătuite de oamenii aflați pe o anumită treaptă de dezvoltare și chiar pentru cei care alcătuiesc aceste configurații?

În contextul prezentei cărți, analiza acestui complex de probleme are o dublă semnificație. Pe de o parte, procesul civilizării nu poate fi înțeles atât timp cât nu ne distanțăm de acest tip de percepere de sine, iar reprezentarea omului ca *homo clausus* nu este detașată din încorsetarea a ceva de la sine înțeles, pentru ca apoi problematica să fie pusă explicit în discuție. Pe de altă parte, teoria civilizării, așa cum va fi dezvoltată în cele ce urmează, oferă ea însăși prilejul de a soluționa aceste probleme. Astfel, examinarea acestei imagini despre om servește în primul rând unei mai

bune înțelegeri a cercetărilor cu privire la procesul civilizației, prezentate în continuare. Dar este posibil ca, o dată ajunși la sfârșitul cărții, având în față imaginea cuprinzătoare a procesului civilizației, să dobândim o mai bună înțelegere a acestor explicații introductive. Deocamdată ar trebui să fie suficient să arătăm pe scurt ce relații există între problematica lui *homo clausus* și procesul civilizației.

Ne putem explica această interdependență în mod relativ simplu dacă pentru început ne întoarcem la modificarea percepției de sine a oamenilor, care a jucat un rol în abandonarea reprezentării geocentrice despre univers. Deseori această trecere este imaginată pur și simplu ca revizuire și sporire a cunoștințelor despre mișcarea astrilor. Dar este evident că modificarea concepției oamenilor despre configurația astrilor nu ar fi fost posibilă fără o puternică zdruncinare a imaginii dominante în gândirea oamenilor despre ei înșiși, fără capacitatea lor de a se privi într-o altă lumină decât până atunci. Pentru oamenii de pretutindeni este esențial un tip de experiență prin care se situează ei înșiși în centrul lumii, nu doar ca indivizi, ci și ca grupări. Concepția geocentrică despre lume este expresia acestui egocentrism spontan și nereflectat, întâlnit și în ziua de azi fără echivoc în reflecția umană asupra altor domenii decât cele ale naturii, de exemplu în sistemele de gândire național-centriste sau în cele sociologice concentrate în jurul individului.

Experiența geocentrică și azi continuă să reprezinte un nivel de experiență accesibil oricui. Doar că în gândirea general acceptată el nu mai reprezintă nivelul de experiență predominant. Atunci când vorbim și când, în fapt, „constatăm” că soarele răsare în est și apune în vest, ne percepem pe noi înșine și pământul situați în centrul universului, ca un cadru referențial pentru mișcarea astrilor. Pentru ca trecerea de la concepția geocentrică despre lume la cea heliocentrică să fie posibilă, nu a fost nevoie de noi descoperiri, de sporirea cumulativă a cunoașterii privind obiectele reflecției umane. A fost nevoie în primul rând de capacitatea sporită a omului de a se distanța în gândire față de el însuși. Modalitățile științifice de gândire nu pot fi dezvoltate și generalizate fără ca oamenii să se detașeze de firescul cu care încearcă să înțeleagă tot ceea ce experimentează, cu precădere nereflectat și spontan, pe baza scopului și sensului în sine. Privită dintr-o perspectivă diferită, evoluția care a condus la o cunoaștere mai adecvată și la un control sporit al interdependențelor naturale de către oameni a fost deci în același timp o evoluție în sensul unui autocontrol sporit din partea oamenilor.

Nu ne putem angaja aici într-o analiză mai amănunțită a dependenței dintre dezvoltarea tipului științific al acumulării de cunoștințe despre obiecte, pe de o parte, și dezvoltarea unor noi atitudini ale oamenilor față de ei înșiși, a unor noi structuri ale personalității, îndeosebi a impulsurilor în direcția unui control mai pronunțat al reacțiilor emoționale și a unei autodistanțări, pe de altă parte. S-ar putea să înțelegem mai bine aceste probleme dacă ne amintim de spontaneitatea autocentrării nereflectate a gândirii, care poate fi oricând observată la copiii din propria noastră societate. A fost necesar un control al reacțiilor emoționale, dezvoltat în societate, înșușit individual, și mai ales un control spontan al reacțiilor

emoționale, pentru ca imaginea unei lumi în centrul căreia se află pământul și oamenii ce trăiesc aici să fie înlocuită de altă imagine despre lume, care, precum cea heliocentrică, a corespuns mai bine realităților observate, dar care din punct de vedere emoțional a fost inițial cu mult mai puțin satisfăcătoare, deoarece l-a mutat pe om din poziția sa din centrul universului pe una dintre numeroasele planete ce gravitează în jurul centrului. Trecerea de la cunoașterea naturii din perspectivă centrală, legitimată printr-o credință tradițională, la una bazată pe cercetarea științifică, precum și impulsul în direcția unui control mai pronunțat al reacțiilor emoționale, implicat de această trecere, au reprezentat un aspect al procesului de civilizare, cercetat în cele ce urmează din alte puncte de vedere.

Se pare însă că, la nivelul de atunci al dezvoltării instrumentelor gândirii, care se raportau mai degrabă la obiect decât la subiect în explicarea naturii exterioare omului, nu a fost posibil ca și acest impuls civilizator suferit de oameni, transformarea în sensul unui autocontrol mai pronunțat și mai puternic „interiorizat”, să fie implicat în cercetările problemelor cunoașterii și transformat în obiect al gândirii. Ceea ce s-a petrecut cu ei înșiși pe parcursul sporirii cunoștințelor despre natură a rămas pentru început inaccesibil cunoașterii științifice a oamenilor. Nu este puțin caracteristic pentru această treaptă a conștiinței de sine faptul că în teoriile clasice ale cunoașterii, care o reprezintă, a fost în mult mai mare măsură tratată problematica epistemologică a obiectului decât a subiectului, cunoașterea obiectului decât cunoașterea de sine. Dar dacă în formularea epistemologică a problemei nu este inclusă și cunoașterea de sine, abordarea problemei respective conduce la impasul constituit de alternative de asemenea insuficiente.

Dezvoltarea ideii că pământul se rotește în jurul soarelui într-o mișcare pur mecanică, dependentă exclusiv de legăturile naturii, deci a unei revoluții care nu este determinată în nici un fel de rațiunea umană și care, în consecință, a încetat să mai aibă o semnificație emoțională deosebită pentru oameni, a presupus și totodată a favorizat o dezvoltare a oamenilor în direcția unui control emoțional mai marcat, a unei rețineri sporite a sentimentului spontan, conform căruia tot ceea ce li se întâmplă și mai ales tot ceea ce îi privește este alcătuit după chipul și asemănarea lor, fiind în același timp expresia unei intenții, a unei determinări, a unui scop care s-ar referi la ei înșiși, la oamenii cărora le este dat să trăiască ceva și pe care îi afectează. Apoi, în perioada pe care o numim „epoca modernă”, oamenii au atins o treaptă a autodistanțării care le-a permis să elaboreze conceptul de natură ca o sferă autonomă, care operează neintenționat, fără scop și fără determinare, pur mecanic și causal, și care nu are un sens și un scop în sine decât atunci când ei înșiși sunt în stare să o controleze prin cunoștințele obiective pe care le dețin și să îi confere astfel un sens și un scop. Dar, pe această treaptă, oamenii încă nu se pot distanța în suficientă măsură de ei înșiși pentru a transforma în obiect al cercetării propria lor autodistanțare, propria reținere a reacțiilor lor emoționale, pe scurt, condițiile propriului lor rol de subiect al cunoașterii științifice a naturii.

Reiese de aici una dintre rezolvările dilemei privind motivul pentru care problema cunoașterii științifice a adoptat forma epistemologică europeană

clasică, atât de bine cunoscută în prezent. Inițial, distanțarea, în actul cognitiv, a subiectului de obiectul gândirii sale și stăpânirea emoțională pe care o atare distanțare o implică nu se constituie, în procesul reflectării pe această temă, ca act de distanțare, ci ca o distanță efectiv existentă, ca o stare permanentă de separare spațială dintre un aparat cognitiv aparent închis în „interiorul” omului, o „rațiune”, și obiectele din „exterior”, delimitate ca de un zid invizibil.

Dacă anterior am analizat felul în care idealurile se transformă, pe neștiute, prin gândire în ceva efectiv existent, întâlnim o reificare de un alt tip în modul de transformare a ceea ce ar trebui să fie în ceea ce există. Actul distanțării mentale față de obiectele gândirii, implicat în mare măsură de orice reflecție caracterizată de controlarea sentimentelor, pretins îndeosebi de activitatea științifică de gândire și de observare – și care le face totodată posibile –, se reprezintă pe această treaptă a conștientizării sinelui ca o distanțare efectivă a subiectului ce reflectează față de obiectele gândirii sale; iar reținerea mai pronunțată a impulsurilor bogate în reacții emoționale față de obiectele gândirii și ale observării, care însoțește fiecare pas pe calea unei mai accentuate distanțări mentale, apare, în acest caz, în perceperea de sine a oamenilor ca un fel de cușcă efectiv existentă, care izolează și exclude „sinele”, „eul” sau, după caz, „rațiunea” și „existența” din lumea aflată în „afara” individului.

În cercetarea care urmează va fi tratat în amănunt din alte puncte de vedere faptul că, începând cu Evul Mediu târziu și Renașterea timpurie, un impuls deosebit de puternic în direcția autocontrolului individual, și îndeosebi a unuia independent de controlul exercitat de factori străini, deci un autocontrol spontan, indică în mod semnificativ niște concepte precum „interiorizat” sau „internalizat”; de asemenea, vom analiza modalitatea în care se petrec aceste lucruri. Această transformare a constrângerilor externe interumane în autoconstrângeri individuale umane, care acum se impune într-o măsură din ce în ce mai mare, contribuie la faptul că multor impulsuri ale reacțiilor emoționale li se poate da curs într-un mod mai puțin spontan. Instanțele individuale automate de autocontrol, produse în acest mod în cursul conviețuirii, cum ar fi, de exemplu, „gândirea rațională” sau „conștiința morală”, se intercalează acum mai pronunțat și printr-o structurare mai solidă între impulsurile instinctuale și emoționale, pe de o parte, și mușchii scheletului, pe de alta, împiedicându-le cu o mai mare rigoare pe cele dintâi să-i controleze pe cei din urmă în mod direct, fără o trecere prin aceste mecanisme de control.

Aceasta este esența transformărilor și particularităților structurale individuale, reflectate prin perceperea de sine, care, cam de la Renaștere încoace, își găsesc expresia în noțiunea de „eu” izolat într-o carcasă închisă, de acest „sine” despărțit printr-un zid invizibil de ceea ce se petrece în „exterior”. Aceste instanțe de autocontrol civilizator, funcționând parțial în mod automat, sunt percepute acum în cadrul cunoașterii de sine individuale ca zid, fie între „subiect” și „obiect”, fie între „sine” și ceilalți oameni, „societatea”.

Impulsul în direcția unei individualizări mai mari care se petrece în Renaștere este relativ bine cunoscut. Studiul de față oferă o imagine destul de detaliată cu privire la această dezvoltare a structurilor personalității.

Totodată, el indică interdependențele ce nu au fost până acum suficient lămurite. Trecerea la trăirea naturii ca peisaj de către observator, la trăirea naturii ca obiect epistemologic, despărțit de subiectul cunoașterii ca de un zid invizibil, trecerea la o percepere mai pronunțată a omului ca individ îndreptat în totalitate asupra sinelui, independent și izolat de alți oameni și de alte lucruri, precum și numeroase alte aspecte ale dezvoltării prezente în timp conțin caracteristicile structurale ale aceleiași impuls civilizator. Toate acestea prezintă trăsăturile caracteristice ale trecerii la o altă treaptă a conștiinței de sine, la care controlul reacțiilor emoționale existent sub forma autoconstrângerii devine mai puternic, distanțarea reflexivă crește, iar spontaneitatea acțiunilor emoționale este redusă, și la care aceste particularități ale sinelui sunt receptate, dar fără să se producă deocamdată, nici măcar în gândire, o distanțare în scopul de a transforma sinele în obiect al cercetării.

Ajungem astfel mai aproape de particularitățile structurale individuale care consfințesc cunoașterea de sine a omului ca *homo clausus*. Dacă ne întrebăm din nou ce se constituie de fapt ca prilej pentru această reprezentare a „interiorului” încapsulat al individului, care este izolat de tot ceea ce există în exteriorul acestuia, și ce este de fapt capsula pentru om, închiderea în sine, recunoaștem aici direcția în care trebuie căutat un răspuns. Reținerea mai fermă, mai cuprinzătoare și mai constantă a afectelor, caracteristică pentru acest impuls civilizator, autoconstrângerile mai puternice, care, într-un mod mai greu de evitat decât înainte, împiedică toate impulsurile mai pronunțat spontane să fie trăite direct prin acțiuni motorii, fără intercalarea mecanismelor de control, constituie ceea ce este experimentat ca o capsulă, ca un zid invizibil care desparte „lumea interioară” a individului de „lumea exterioară” sau, după caz, subiectul cunoașterii de obiecte, „ego”-ul de „celălalt”, „individul” de „societate”. Iar ceea ce este încapsulat sunt impulsurile afective și instinctuale ale oamenilor, al căror acces nemijlocit la aparatul motor a fost oprit. Acestea se reprezintă în perceperea de sine drept ceea ce este ascuns față de toți ceilalți și, deseori, ca sinele propriu-zis, ca nucleu al individualității. Expresia „interiorul omului” este o metaforă convenabilă, dar este o metaforă care induce în eroare.

Este justificat să afirmăm că în interiorul cutiei craniene se află creierul omului, iar inima în interiorul toracelui. În acest caz se poate spune cu precizie care este recipientul și care este conținutul acestuia, ce se află în interiorul pereților săi, ce se află în exteriorul lor și ce anume sunt acești pereți îngrăditori. Dar dacă vom aplica aceleași sintagme structurilor personalității, ele vor fi inadecvate. Relația dintre instanțele de control al impulsurilor și impulsurile instinctuale, pentru a nu da decât un exemplu, nu este o relație spațială. Cele dintâi nu au forma unui recipient, care să le conțină pe cele din urmă în interiorul său. Există anumite direcții filozofice care consideră că sunt mai importante mecanismele de control, de exemplu cele ale conștiinței și ale rațiunii, și există altele care atribuie o mai mare importanță impulsurilor instinctuale și emoționale ale oamenilor. Dar dacă nu dorim să ne implicăm în dispute pe tema valorilor, dacă ne limităm, în eforturile depuse, la a cerceta ceea ce există, atunci nu vom descoperi nici o particularitate structurală a omului care să justifice afirmația că unul

dintre aceste elemente reprezintă nucleul omului, iar celălalt învelișul acestui nucleu. La o privire mai atentă, în întregul complex al acestor puncte de tensiune, cum sunt cele dintre simțire și gândire, dintre conduita instinctuală și conduita sub control, avem de-a face cu acțiuni întreprinse de om. Dacă în locul conceptelor de substanță, deci în locul unor termeni precum „sentiment” și „rațiune”, utilizăm termeni ce exprimă acțiuni, se poate înțelege mai ușor faptul că reprezentarea a ceea ce este „exterior” și a ceea ce este „interior”, a fațadei unei carcase ce conține ceva în interior, este aplicabilă unor aspecte fizice ale omului, enumerate mai sus, dar nu și structurii personalității, celei a omului viu ca întreg. La acest nivel nu există nimic asemănător unui recipient, nimic din ceea ce ar permite utilizarea unor metafore precum cea despre „interiorul” omului. Senzația de zid ce separă ceva în „interiorul” omului de „lumea exterioară”, oricât de autentică ar fi, nu corespunde cu nimic din ceea ce îi este specific omului și care să aibă caracterul unui zid real. Să ne amintim că Goethe a exprimat cândva ideea că natura nu are nici miez, nici coajă și că în ea nu există nici „înăuntru”, nici „afară”. Afirmatia este pertinentă și în cazul omului.

Pe de o parte, teoria civilizării, a cărei dezvoltare constituie obiectul prezentei lucrări, ne ajută să considerăm mai puțin firească reprezentarea înșelătoare a omului, specifică perioadei pe care o numim epoca modernă, și să ne distanțăm de aceasta, astfel încât să inițiem studiul unei reprezentări a omului mai puțin ghidată de propria simțire și de valorizările aferente, orientată în mai mare măsură după oameni ca obiect al propriei lor gândiri și observații. Pe de altă parte, pentru a înțelege procesul civilizării este necesară o critică a reprezentării omului în epoca modernă, căci pe parcursul acestui proces se modifică structura individului, care devine „mai civilizat”. Iar atât timp cât individul este perceput ca un recipient închis de la natură, care are un înveliș exterior și un nucleu ascuns în interiorul acestuia, nu putem înțelege cum este posibil un proces de civilizare ce cuprinde numeroase generații, pe al cărui parcurs structura personalității individului se transformă, fără ca natura omului să se transforme.

Cele de mai sus sunt deocamdată suficiente pentru a face introducerea la reorientarea conștiinței de sine individuale și la dezvoltarea aferentă a reprezentării despre om, fără de care se blochează în mare măsură capacitatea de a ne imagina în linii mari un proces civilizator sau un proces pe termen lung al structurărilor sociale și al personalității. Atât timp cât conceptul de individ este legat de perceperea de sine ca „eu” într-o carcasă închisă, prin „societate” nu se poate înțelege în fond altceva decât o mulțime de monade lipsite de ferestre. Concepte precum „structură socială”, „proces social” sau „dezvoltare socială” pot astfel apărea în cel mai bun caz ca niște artefacte ale sociologiei, ca niște construcții „ideal-tipice”, de care cercetătorul are nevoie, în gândurile sale cel puțin, ca să creeze o oarecare ordine în cadrul acestei aparent complet neordonate și nestructurate mulțimi, care corespunde cu realitatea, a unor indivizi ce acționează complet independenți.

După cum se poate observa, actuala stare de lucruri se prezintă tocmai invers. Reprezentarea conform căreia indivizii care „există” acționează și iau decizii în mod absolut independent unii față de ceilalți este un artefact,

caracteristic pentru o anumită treaptă evolutivă a percepției de sine a acestora. Ea se bazează parțial pe o reificare a mecanismelor individuale de autocontrol și pe izolarea impulsurilor individuale ale reacțiilor emoționale de mecanismele motorii, de controlul direct al mișcărilor corporale, de acțiuni.

Această percepere de sine în termenii propriei izolări, a celui zid invizibil care delimitează propriul „interior” de toți ceilalți oameni și de toate celelalte lucruri din „exterior”, dobândește pentru un număr de oameni, pe parcursul epocii moderne, aceeași nemijlocită putere de convingere pe care în Evul Mediu o avea rotația Soarelui în jurul Pământului, considerat centru al universului. Precum odinioară reprezentarea geocentristă a universului fizic, tot așa reprezentarea geocentrică a universului social poate fi depășită cu siguranță printr-o reprezentare mai adecvată, chiar dacă din punctul de vedere al sensibilității aceasta ar semnifica mai puțin. Sensibilitatea se poate menține sau nu; rămâne de elucidat în ce măsură sentimentul însingurării și alienării se raportează la nepriceperea și neștiința ce se manifestă în dezvoltarea particularităților de structură ale societăților dezvoltate. Așa cum predominanța publică a unor reprezentări, mai puțin atractive din punct de vedere emoțional, ale unui univers fizic ce nu este centrat în jurul Pământului nu a condus la dispariția experienței egocentriste de natură privată a rotației Soarelui în jurul Pământului, nici amploarea pe care o ia reprezentarea mai obiectivă a omului în gândirea general acceptată nu va determina în mod necesar o stingere a experienței egocentrice private a celui zid invizibil care desparte propria „lume interioară” de lumea exterioară. Dar, cu siguranță, nu este imposibil ca această experiență și reprezentarea corespunzătoare cu privire la om să fie îndepărtate din activitatea de cercetare din disciplinele umaniste. De aici și din cele ce urmează pot fi recunoscute cel puțin acele abordări ale unei reprezentări despre om care corespunde mai bine observațiilor nedistorsionate și care, din acest motiv, facilitează accesul la problemele – precum cea a procesului civilizației sau a procesului formării statale de exemplu – care, pornind de la vechea reprezentare cu privire la om, s-au menținut mai mult sau mai puțin inabordabile sau care, precum problematica raportului dintre individ și societate, de pe această bază prilejuiesc mereu încercări de elucidare tot mai inutile complicate și nicidecum cu adevărat convingătoare.

În locul reprezentării omului ca „personalitate închisă” – în ciuda unei importanțe oarecum diferite, expresia este semnificativă – apare atunci reprezentarea omului ca „personalitate deschisă”, a celui om care, în raport cu alți oameni, are un grad de autonomie mai pronunțat sau mai redus, îndreptat de fapt, de-a lungul întregii vieți, spre alți oameni, fiind fundamental dependent de alți oameni. Interdependențele oamenilor reprezintă ceea ce este desemnat aici drept configurație, o configurație de oameni îndreptați unii spre ceilalți și dependenți unii de alții. Cum oamenii sunt dependenți unii de alții în primul rând de la natură și abia apoi prin modelarea lor socială, prin educație, prin socializare, prin necesitățile reciproce generate prin intermediul societății, ei nu apar, fie-ne permis să ne exprimăm astfel, decât în calitate de configurații. Acesta este motivul pentru care, după cum am mai afirmat, nu este deosebit de productiv ca printr-o reprezentare a omului să înțelegem imaginea unui individ. Este

mai adecvat dacă printr-o reprezentare a omului ne imaginăm mulți oameni aflându-se în interdependență, care formează împreună configurații, adică grupări sau societăți de tipuri diferite. Pornind de la acest fundament, dispare clivajul propriu reprezentărilor tradiționale cu privire la om, dintre imaginile oamenilor însingurați, ale indivizilor, ca și cum ar exista indivizi în afara societăților, și reprezentările societăților, adeseori foarte bine conturate, ca și cum ar exista societăți fără indivizi. Conceptul de configurație a fost introdus tocmai pentru că exprimă, într-un mod mai clar și mai neechivoc decât instrumentarul conceptual existent al sociologiei, faptul că ceea ce numim „societate” nu este nici o abstracție ce definește particularități ale unor indivizi ce trăiesc în afara societății, nici un „sistem” sau o „entitate” dincolo de indivizi, ci în mult mai mare măsură acea rețea de interdependențe formată de indivizi. Desigur, putem vorbi despre un sistem social format din indivizi. Dar subtonurile care se asociază în sociologia contemporană, conceptul de sistem social fac ca o asemenea expresie să pară forțată. În plus, conceptul de sistem este mult prea puternic asociat cu imuabilitatea.

Conceptul de configurație poate fi ușor exemplificat prin referirea la dansurile de societate. Ele reprezintă într-adevăr cel mai simplu exemplu pe care ni l-am putea imagina pentru a înțelege configurațiile formate de oameni. Să ne gândim la o mazurcă, un menuet, o poloneză, un tango, la rock'n roll. Imaginea configurațiilor mobile formate de niște oameni aflați în interdependență în timpul dansului ne permite să ne imaginăm statele, orașele, familiile sau chiar sistemele capitaliste, comuniste și feudale ca pe niște configurații. În cadrul formării acestui concept dispare, după cum se vede, contradicția care, în ultimă instanță, se bazează pe valori și pe idealuri diferite și care azi se aude de obicei în subton atunci când se utilizează cuvinte precum „indiviz” și „societate”. Desigur, putem vorbi despre un dans la modul general, dar nimeni nu-și va imagina un dans ca pe o formațiune fără indivizi sau ca pe o pură abstracție. De asemenea, aceeași configurație a dansului poate fi realizată de indivizi diferiți; dar fără o pluralitate de indivizi orientați unii către alții, dependenți unii de ceilalți, dansul nu există. Ca orice altă configurație socială, o configurație de dans este relativ independentă de indivizii specifici care o formează aici și acum, dar nu și de indivizi la modul absolut. Ar fi absurd să se facă afirmația că dansurile sunt niște structuri ideatice, care pot fi abstractizate pe baza observării unor indivizi priviți în sine și pentru sine. Același lucru este valabil pentru toate celelalte configurații. Așa cum se transformă micile configurații ale dansului – uneori mai lent, alteori mai rapid –, tot așa se transformă – mai lent sau mai rapid – marile configurații pe care le numim societăți. Studiul de față este dedicat unor asemenea transformări. Astfel, punctul de pornire pe care ne situăm pentru a cerceta procesul de formare a statelor este o configurație alcătuită de numeroase entități sociale relativ mici, care se află în concurență liberă unele cu altele. Cercetarea demonstrează cum și de ce se transformă această configurație. Totodată, demonstrează faptul că există explicații care nu au caracterul unor explicații cauzale. Căci transformarea configurației se explică parțial prin dinamica endogenă a configurației înseși, prin tendința imanentă a configurației unor entități aflate în joc liber de a forma un monopol. Cercetarea va demonstra

în mod corespunzător felul în care, de-a lungul secolelor, configurația inițială s-a transformat în alta, la care șansele monopoliste de putere se leagă de o singură poziție socială, cea a regelui. Aceste șanse sunt atât de mari, încât nici un deținător al unei alte poziții sociale în cadrul acelei rețele de interdependențe nu poate rivaliza cu deținătorul acestei poziții. De asemenea, se face referire atât la faptul că structurile de personalitate ale oamenilor se transformă pe parcursul unei astfel de modificări de configurație, cât și la felul în care se produc aceste transformări.

Numeroase întrebări, care ar fi demne de o explicație în economia unei introduceri, trebuie omise în acest caz; altfel, introducerea ar trebui să devină un volum aparte. Dar așa limitate cum sunt, aceste considerații demonstrează, poate, faptul că înțelegerea cercetării care urmează implică o relativ cuprinzătoare reorientare a gândirii sociologice predominante și a capacității de reprezentare. Cu siguranță, nu este simplu să te desprinzi de reprezentarea sinelui și a indivizilor ca *homo clausus*. Dar dacă nu ne detașăm de această reprezentare nu este posibil să înțelegem la ce ne referim atunci când definim procesul de civilizare ca o transformare a structurilor individuale. De asemenea, nu este simplu să mergem atât de departe cu propria capacitate de reprezentare, încât să gândim în termenii unor configurații și, mai mult, ai unor configurații de ale căror particularități normale ține faptul de a se transforma, uneori chiar într-o anumită direcție.

M-am străduit, în cadrul acestei introduceri, să explicitez câteva dintre problemele fundamentale, care, dacă nu ar fi fost lămurite, ar fi împiedicat, după părerea mea, înțelegerea cărții. Nu toate ideile exprimate aici sunt dintre cele mai simple, dar m-am străduit să le prezint cât mai simplu posibil. Sper că astfel vor facilita și vor adânci înțelegerea acestei cărți și poate și plăcerea de a o citi.

Leicester, iulie 1968

NORBERT ELIAS

Prefață

În centrul acestei cercetări se situează modalitățile de conduită considerate tipice pentru oamenii civilizați ai lumii apusene. Problema ridicată aici este relativ simplă. Oamenii lumii occidentale nu se comportă dintotdeauna în felul pe care îl considerăm în prezent specific, ca semn distinctiv, pentru omul „civilizat”. Dacă vreunul dintre contemporanii noștri civilizați din Occident s-ar putea transpune nemijlocit într-o perioadă trecută a propriei sale societăți, de pildă în epoca feudală a Evului Mediu, ar descoperi acolo mult din ceea ce azi consideră „necivilizat” la alte societăți. În linii mari, percepția sa nu s-ar deosebi de ceea ce declanșează la el în prezent conduita oamenilor aparținând societăților feudale din afara lumii apusene. În funcție de poziția și de înclinațiile sale, s-ar simți uneori atras de viața mai sălbatică, mai puțin dependentă și mai aventuroasă a acestei societăți, alteori ar resimți repulsie față de obiceiurile „barbare”, de lipsa de curățenie și de grosolănia de care s-ar izbi în acea societate. Orice ar înțelege prin „civilizația” proprie, ar percepe fără echivoc faptul că aici, în această perioadă din trecutul istoriei occidentale, nu are de-a face cu o societate care să fie „civilizată” în același sens și în aceeași măsură ca civilizația apuseană de azi.

S-ar putea ca această stare de lucruri să fie evidentă în conștiința multor oameni și lor să nu li se pară necesar a o aduce din nou în discuție. Dar ea provoacă o întrebare, despre care nu se poate afirma la fel de îndreptățit că s-ar evidenția cu claritate și cu precizie în conștiința generațiilor contemporane, în ciuda faptului că, pentru perceperea noastră de sine, nu este lipsită de semnificație. Cum s-a petrecut de fapt această transformare, această „civilizare” în Occident? În ce a constat? Ce a declanșat-o, a determinat-o, a impulsionat-o?

Iată problemele esențiale, la a căror rezolvare dorește să contribuie studiul de față.

Pentru a nivela calea ce duce la înțelegerea acestora, deci într-o oarecare măsură ca introducere la însăși problematica specifică, mi s-a părut necesar să urmăresc diversele semnificații și valorizări care îi este folosit conceptul de civilizație în Germania și în Franța. Acestei probleme îi este dedicat primul capitol. Ar putea fi util scopului nostru să relativizăm întrucâtva antiteza dintre „cultură” și „civilizație”, privând-o de firescul care îi este atribuit. Ar contribui, de asemenea, într-o oarecare măsură la aceasta dacă vom facilita pentru germani înțelegerea istorică a conduitei specifice francezilor și englezilor, iar pentru francezi și pentru englezi înțelegerea conduitei germanilor. Dar, în cele din urmă, va servi și la explicitarea unei anumite tipologii a procesului de civilizare.

Pentru a aborda problemele principale, inițial a trebuit să creăm o imagine clară despre felul în care, încetul cu încetul, se transformă conduita și potențialul afectiv al oamenilor din lumea apuseană, din Evul Mediu și până în prezent. Această demonstrație constituie obiectul de studiu al celui de-al doilea capitol. În cadrul său încercăm să dezvăluim într-o manieră simplă și, pe cât posibil, mai elocventă care este calea către înțelegerea proceselor *psihice* ale civilizației. Se prea poate ca ideea unui proces psihic ce se extinde pe mai multe generații să apară, față de stadiul actual al gândirii istorice, îndrăzneată și discutabilă. Dar nu putem decide pur teoretic sau speculativ dacă transformările de atitudine psihică, înregistrate pe parcursul istoriei apusene, se realizează într-o anumită ordine și într-o anumită direcție. Doar cercetarea documentelor istorice empirice poate dezvălui ce este corect și ce nu. De aceea, nici nu este posibil să anticipăm acum – când cunoașterea acestui material documentar nu poate fi încă presupusă – alcătuirea și ideea principală a întregului studiu în formă sintetică. Acestea nici nu au început să se concretizeze decât treptat, prin intermediul unei permanente observări a faptelor istorice, în cadrul unui control permanent și al unei revizuii a ipotezelor prin ceea ce ulterior avea să intre în raza vizuală. Tot astfel, se prea poate ca părți individuale ale acestui studiu, construcția și metoda să nu devină pe deplin inteligibile decât atunci când vom avea o privire de ansamblu. Deocamdată ar trebui să fie suficient, pentru a-i facilita cititorului înțelegerea, să spicuim câteva probleme.

În cel de-al doilea capitol există câteva serii de exemple. Acestea joacă rolul unui fel de accelerator. Pe parcursul unui număr restrâns de pagini se poate vedea cum de-a lungul secolelor, încetul cu încetul, standardul conduitei umane se deplasează mereu în aceeași direcție, de fiecare dată în aceleași ocazii. Oamenii sunt surprinși în timpul mesei, sunt observați în momentul când se duc la culcare sau în timpul unei înfruntări dușmănoase, în luptă. În cadrul acestor necesități elementare, precum și al altora, se modifică treptat percepția și conduita individului, care se transformă în sensul unei „civilizații” treptate. Dar abia experiența istorică permite o înțelegere a ceea ce semnifică de fapt termenul respectiv. Astfel se vedește, de exemplu, ce rol decisiv joacă în procesul „civilizației” o extrem de precisă modificare a sentimentului de pudoare și de aversiune. Se modifică standardul a ceea ce este pretins și a ceea ce este interzis de către societate; în mod corespunzător se deplasează pragul de neplăcere și teamă educate social; iar întrebarea cu privire la temerile sociogene ale oamenilor se vedește astfel a fi una dintre problemele fundamentale ale procesului de civilizare.

În cea mai strânsă interdependență cu cele de mai sus se află un cerc mai amplu de întrebări. Distanța dintre conduită și întreaga alcătuire psihică a copiilor, pe de o parte, și a adulților, pe de altă parte, crește în cursul procesului de civilizare. Astfel, de exemplu, ne putem explica de ce anumite popoare sau grupări de popoare ne apar ca fiind „mai tinere” sau chiar mai „copilăroase”, altele mai „vârstnice” sau mai „mature”; ceea ce încercăm să exprimăm în acest mod sunt diferențele cu privire la specificul și nivelul procesului civilizației parcurs de acele societăți. Dar aceasta este

o întrebare aparte, care în studiul de față a fost trecută în plan secund. Seriile de exemple și explicațiile cuprinse în cel de-al doilea capitol demonstrează pentru început cu mare precizie că procesul specific de „maturizare” psihică în societatea apuseană, care în prezent constituie adeseori un prilej de reflecție pentru psihologi și pedagogi, nu este altceva decât procesul individual de civilizare, căruia îi este supusă din copilărie, în mod automat, într-un grad mai înalt sau mai mic, cu un succes remarcabil sau mai neînsemnat, fiecare persoană ce se maturizează în societatea civilizată, ca urmare a procesului social de secole de civilizare. Astfel încât nu putem înțelege psihogeneza atitudinii adulților în societatea civilizată, dacă o considerăm independent de sociogeneza „civilizării” noastre. În conformitate cu un anumit tip de „principiu sociogenetic fundamental”*, în timpul scurtei sale istorii, individul parcurge încă o dată ceva din procesele străbătute de societatea sa de-a lungul mării istorii.

O mai largă accesibilitate a înțelegerii anumitor procese care au avut loc pe parcursul istoriei constituie obiectivul celui de-al treilea capitol, ce ocupă mare parte din volumul al doilea. Acesta își propune să elucideze câteva domenii precis delimitate – cu privire la modul și la motivele pentru care alcătuirea societății apusene s-a modificat continuu de-a lungul istoriei – și totodată facilitează răspunsul la întrebarea de ce în cadrul aceluiași fenomen s-a modificat standardul de conduită și atitudinea psihică a occidentailor.

Vom analiza astfel, de exemplu, societatea medievală timpurie. Iată numeroasele cetăți, mai mari sau mai mici; chiar și așezările orășenești de odinioară s-au feudalizat; centrul lor este, la rândul-i, format din cetăți și gospodării ale domnilor din rândurile războinicilor. Întrebarea este ce fel de interrelaționări sociale impulsionează de fapt formarea a ceea ce numim „sistemul feudal”; încercăm să prezentăm aici câteva dintre aceste „mecanisme

* Nu este permis să înțelegem greșit această expresie, ca și cum în istoria individului „civilizat” s-ar regăsi de acum toate fazele individuale ale istoriei sociale. Nimic nu ar putea fi mai lipsit de sens decât să încercăm să găsim în viața individului o „epocă feudală de economie naturală”, de exemplu, sau chiar și o „Renaștere” sau o „perioadă absolutist-curtenească”. Toate concepțiile de acest gen se referă la structura unor întregi segmente ale societății. Aici trebuie să facem trimitere la simplul fapt că nici în societatea civilizată nu există vreo ființă umană care să vină pe lume civilizată și că procesul individual de civilizare, la care suntem inevitabil supuși, este o funcție a procesului social de civilizare. Astfel, structura reacțiilor emoționale și a conștiinței copilului are o anumită înrudire cu cea a popoarelor „necivilizate”, afirmația fiind valabilă și pentru acel segment al adulților care o dată cu civilizarea progresivă sunt supuși unei cenzuri mai puternice sau mai slabe și care, în consecință, continuă să se exprime prin vise. Dar cum în societatea noastră orice ființă umană este supusă din primul moment al ființării sale influențelor și intervențiilor modelatoare ale unor adulți „civilizați”, este într-adevăr necesar ca fiecare să parcurgă din nou un proces de civilizare, până la standardul atins de societatea sa pe parcursul istoriei respective, dar nicidecum toate perioadele istorice individuale ale procesului social de civilizare.

ale feudalizării". Vom vedea în continuare felul în care, încetul cu încetul, din peisajul cetăților se vor ridica, o dată cu o serie de așezăminte libere, orășenești, populate de meseriași și de negustori, și o serie de curți feudale mai mari și mai bogate. În starea războinicilor se formează din ce în ce mai evident un fel de strat superior; iar domiciliile lor se constituie în adevărate centre ale Minnesang-ului și ale liricii trubadurilor, pe de o parte, și ale formelor *courtoises* de comportament și de conduită, pe de alta. Așa cum standardul *courtois* de conduită a fost dedus la sfârșitul celor câteva serii de exemple, menite să asigure crearea unei imagini despre transformarea atitudinii psihice, aici vom găsi calea de acces spre sociogeneza acestor forme *courtoises* de conduită.

Sau, de exemplu, vom vedea cum se formează încetul cu încetul forma timpurie a ceea ce definim ca „stat”. Anterior vom fi dovedit că în epoca „absolutismului”, sub termenul generic de *civilité*, conduita se modifică lăsând urme adânci în direcția ce o va conduce până la acel standard pe care azi îl definim, cu un derivat al cuvântului *civilité*, drept conduită „civilizată”. Astfel încât, pentru înțelegerea procesului civilizării, a fost necesar să elucidăm pentru început felul în care s-a ajuns la formarea unui asemenea regim absolutist și, implicit, la cea a statului absolutist. Nu doar observarea trecutului a indicat această direcție; numeroase observații actuale au permis, de asemenea, emiterea ipotezei că structura conduitei „civilizate” este în mod indisolubil legată de organizarea societății apusene în „stat”. Cu alte cuvinte, întrebarea a fost în ce mod din acea societate cât se poate de descentralizată a Evului Mediu timpuriu, în care numeroși războinici mai mari sau mai mici sunt adevărații stăpâni ai ținuturilor occidentale, se formează una dintre societățile, mai mult sau mai puțin pacificate în interior, gata de război cu exteriorul, și pe care o definim ca „stat”. Ce fel de interrelaționări sociale dau aici impulsul spre integrarea unor ținuturi tot mai mari, sub dominația unui aparat relativ stabil și centralizat?

Poate că la prima vedere pare o complicație inutilă să se pună în cazul fiecărei formațiuni istorice problema genezei sale. Dar din moment ce fiecare fenomen istoric, precum și atitudinile umane și instituțiile sociale au traversat cu adevărat o perioadă de „formare”, cum am putea găsi forme cognitive simple și satisfăcătoare pentru lămurirea acestora? Conceptele detașează aceste fenomene printr-un fel de abstragere artificială din curgerea lor istorică naturală, privându-le de mobilitatea și procesualitatea lor, încercând să le consacre ca formațiuni statice, ignorând calea parcursă prin formare și modificare. Nu o prejudecată teoretică, ci experiența însăși este cea care ne obligă să căutăm instrumentarul și căile de gândire care să ghideze conștiința noastră între Scila acestui „statism”, care reduce dinamismul istoric la nemișcare și la nedevenire, și Caribda celui „relativism istoric”, care nu vede în istorie decât o perpetuă schimbare, fără a pătrunde până la ordinea acestei schimbări și la legitatea de constituire a formațiunilor istorice. Iată ce am încercat să întreprind aici. Cercetarea sociogenetică și psihogenetică este orientată să descopere *ordinea schimbărilor* istorice, dinamica și mecanismele sale concrete; și se pare că, în acest fel, o mulțime de probleme, care azi sunt reprezentate cu precădere

ca fiind complicate sau chiar inaccesibile reflecției, pot avea parte de un răspuns cât se poate de simplu și de precis.

În acest sens punem aici și problema sociogenezei „statului”. Iată, pentru a cita un exemplu legat de istoricul formării și al structurii acestuia, problema „monopolului de putere”. Max Weber a indicat deja, inițial pur definitoriu, faptul că de instituțiile constituante ale acelei forme de organizare socială pe care o numim „stat” ține monopolul utilizării forței fizice. Aici încercăm să evidențiem câteva dintre procesele istorice concrete care, începând din vremurile când exercitarea forței reprezenta privilegiul unui mare număr de războinici, au constituit impulsul treptat spre o astfel de centralizare și monopolizare a exercitării forței fizice și a instrumentelor sale. Vom demonstra faptul că tendința către o asemenea monopolizare în această epocă trecută a istoriei noastre nu este nici mai ușor, nici mai greu de înțeles decât, de exemplu, tendința accentuată de formare a monopolurilor în propria noastră epocă. În cele din urmă, nu este deosebit de greu de înțeles faptul că, o dată cu monopolizarea exercitării forței fizice ca un fel de punct nodal, pentru o serie întreagă de interrelaționări sociale se modifică în mod decisiv întregul instrumentar de formare a individului, funcția deținută de cerințele și interdicțiile sociale care contribuie la modelarea atitudinii fiecărui individ, și îndeosebi temerile ce joacă un rol în viața individului.

În sfârșit, concluziile, „Schița unei teorii a civilizării”, subliniază încă o dată dependențele dintre transformările care au avut loc în alcătuirea societății și transformările care au avut loc în alcătuirea conduitei și atitudinii psihice. Mult din ceea ce anterior, la reprezentarea proceselor istorice concrete, nu a putut fi decât amintit, va fi aici clar exprimat. De exemplu, vom prezenta un scurt compendiu despre structura temerilor dictate de pudoare și de aversiune, ca un fel de concluzie teoretică a ceea ce anterior s-a dovedit nemijlocit prin studierea documentelor istorice. Vom găsi o explicație a faptului că tocmai temerile de acest tip joacă un rol deosebit de mare în avansarea procesului civilizării; iar cu această ocazie vom arunca totodată o anumită lumină asupra formării „supraeului”, asupra raportului dintre impulsurile conștiente și inconștiente din cadrul potențialului psihic al omului „civilizat”. Aici își găsește răspuns problema proceselor istorice, întrebarea cum trebuie înțeles faptul că toate aceste procese nu sunt alcătuite din altceva decât din acțiunile unor indivizi și că, în ciuda acestui aspect, în cadrul lor se creează instituții și formațiuni care, în măsura în care devin efective, nu fuseseră intenționate și nici plănuite de vreun individ în parte. Iar în cele din urmă vom realiza o „imagine sinoptică” a trecutului și a experiențelor contemporane.

Acest studiu enunță și dezvoltă prin urmare o problemă extrem de cuprinzătoare; nu emite însă pretenția de a o rezolva.

El delimitează un câmp de observație căruia i-a fost acordat până acum relativ puțină atenție și întreprinde primii pași în direcția explicitării acestuia. Alți pași vor trebui să urmeze.

În mod conștient, am abandonat numeroase întrebări și aspecte ce apar pe parcursul cercetării. Nu m-a interesat deloc să construiesc în vid o teorie generală a civilizării, ca să verific ulterior dacă ea corespunde cu

experiența. Mi s-a părut că obiectivul cel mai apropiat este pentru început de a readuce într-un domeniu restrâns imaginea pierdută a procesului transformării particulare a conduitei umane, apoi de a înțelege cauza-litatea, iar în cele din urmă de a sintetiza ceea ce pe acest parcurs a rezultat în forma unor cunoștințe teoretice. Dacă am reușit să creez un fundament oarecum cert pentru reflecție și pentru continuarea cercetării în acest sens, am realizat tot ceea ce lucrarea de față trebuia să atingă. Va fi nevoie de reflecție din partea multor cercetători și de cooperarea dintre diversele discipline științifice, care azi sunt delimitate de bariere adeseori artificiale, pentru a răspunde prin încercări succesive la întrebările ce apar pe parcursul cercetării. Ele nu privesc într-o mai mică măsură psihologia, filologia, etnologia sau antropologia decât sociologia sau diversele ramuri specializate ale cercetării istoriografice.

Problematizarea în sine își are însă originea mai puțin în tradiția științifică în sensul strict al cuvântului, cât în experiențele sub a căror impresie trăim cu toții, experiențele legate de criză, de reorganizarea civilizației apusene de până acum și de simpla dorință de a înțelege cum stau lucrurile de fapt cu această „civilizare”. Dar în cercetările întreprinse nu m-am lăsat condus de convingerea că ne situăm în cadrul celei mai progresiste dintre toate modalitățile de conduită, nici de părerea că „civilizația” ar fi cea mai proastă dintre formele de viață, fiind sortită declinului. Tot ceea ce putem recunoaște în prezent este faptul că o dată cu civilizarea treptată apar o serie de neajunsuri specifice. Dar nu se poate afirma că înțelegem pe deplin ce ne frământă. Simțim că, o dată cu civilizarea, am ajuns în anumite situații-limită, pe care oamenii mai puțin civilizați nu le cunosc; dar știm de asemenea că, la rândul lor, oamenii mai puțin „civilizați” sunt adeseori chinuți de temeri de care noi nu mai suferim sau, cel puțin, nu în aceeași măsură. Poate că toate acestea vor fi înțelese mai clar dacă înțelegem cum se desfășoară în realitate procesele civilizării. În orice caz, aceasta a fost una dintre intențiile studiului de față. Nu este exclus ca, ulterior, procesele ce se petrec în prezent în noi și în jurul nostru, precum evenimentele naturale, și cu care ne confruntăm, să devină comprehensibile printr-o mai clară înțelegere, așa cum i-au devenit omului medieval forțele naturii.

Pe parcursul cercetării eu însumi am fost nevoit să învăț să gândesc altfel într-o serie întreagă de puncte; de asemenea, nu l-am putut scuti pe cititor să se familiarizeze cu o serie de aspecte și de expresii mai puțin obișnuite. Am reușit să-mi clarific îndeosebi esența proceselor istorice, „dinamica dezvoltării istorice”, dacă îmi este permis s-o numesc astfel, și interdependența acestora cu procesele psihice. Concepte precum sociogeneza și psihogeneza, potențialul afectiv și modelarea impulsurilor instinctuale, constrângerile exterioare și autoconstrângerile, pragul de pudoare, forța socială, mecanismul monopolist și alte câteva sunt expresia acestor clarificări. Dar am făcut uz cât mai puțin posibil de tentația de a exprima evidenta noutate prin intermediul unor sintagme noi.

Atât despre tema acestui studiu.

Pentru prezenta cercetare, ca și pentru o serie de lucrări premergătoare, care s-au dovedit necesare, am beneficiat de sfaturi și de susținere din numeroase părți. Este dorința și obligația mea de a mulțumi aici în mod textual tuturor acelor persoane și instituții care m-au ajutat.

Extinderea lucrării mele de docență, o cercetare mai amplă despre nobilime, regalitate și societatea de la curtea Franței, a devenit posibilă prin susținerea Fundației Steun din Amsterdam, căreia mă simt obligat să îi exprim mulțumirile mele, ca și prof. Frijda, Amsterdam, și prof. Bouglé, Paris, pentru imensa lor amabilitate și interesul de care au dat dovadă în timpul activității mele de la Paris.

Pentru perioada în care mi-am desfășurat activitatea la Londra, am beneficiat de mărinimoasa susținere a Woburn-House, Londra. Sunt dator să-mi exprim imensa recunoștință față de acest așezământ și îndeosebi față de prof. Ginsberg, Londra, prof. H. Loewe, Cambridge, și A. Makower, M.A., Londra. Fără ajutorul lor nu aş fi conceput acest studiu. Profesorului K. Mannheim, Londra, îi mulțumesc pentru ajutorul și sfaturile cu care m-a însoțit. Nu în ultimul rând le sunt îndatorat pentru ajutorul acordat prietenilor mei Gisèle Freund, doctor în filozofie, Paris, M. Braun, doctor în filozofie, Cambridge, A. Glücksmann, doctor în medicină, Cambridge, H. Rosenhaupt, doctor în filozofie, Chicago, și R. Bonwit, Londra, pentru discuțiile în cadrul cărora anumite lucruri au fost lămurite, fapt pentru care le mulțumesc.

septembrie 1936

NORBERT ELIAS

Capitolul 1

Sociogeneza conceptelor de „civilizație” și „cultură”

Partea întâi

Sociogeneza perechii antitetice *Kultur* și *Zivilisation* în Germania

I. Introducere

1. Conceptul de „civilizație” se referă la aspecte foarte diferite: nivelul tehnicii, felul manierelor, dezvoltarea cunoașterii științifice, idei religioase și obiceiuri. Se poate referi la uzanțele de locuit sau la conviețuirea bărbatului cu femeia, la formele de pedepse judiciare sau la prepararea mâncării; dacă privim cu atenție, nu există mai nimic care să nu se poată petrece într-o formă „civilizată” sau „necivilizată”; iată de ce de fiecare dată pare destul de dificilă sintetizarea în câteva cuvinte a ceea ce poate fi desemnat prin „civilizație”.

Dar dacă cercetăm care este de fapt funcția generică a conceptului de „civilizație” și în numele cărei comunități toate aceste atitudini și activități umane diferite sunt definite drept „civilizate”, descoperim înainte de toate ceva de o mare simplitate: acest concept este o expresie a conștiinței de sine a lumii apusene. S-ar putea spune chiar: a conștiinței naționale. Conceptul sintetizează toate elementele prin care societatea apuseană a ultimelor două sau trei secole consideră că este superioară societăților anterioare sau celor contemporane mai „primitive”. Prin acest concept, societatea apuseană încearcă să caracterizeze elementele ce îi conferă specificitatea și cu care se mândrește: nivelul tehnicii *sale*, tipul manierelor *sale*, dezvoltarea cunoașterii *sale* științifice sau a concepției *sale* despre viață și multe altele.

2. Dar „civilizație” nu are aceeași semnificație pentru diferitele națiuni ale lumii apusene. Mai ales între utilizarea engleză și cea franceză a acestui cuvânt, pe de o parte, și cea germană, pe de alta,

există o mare deosebire : la cei dintâi, conceptul sintetizează mândria pentru importanța propriei națiuni în progresul lumii apusene și al omenirii. În limba germană, *Zivilisation* semnifică în schimb ceva extrem de util, constituind totuși doar o valoare de rang secund : este ceva ce cuprinde doar latura exterioară a omului, suprafața existenței umane. Iar cuvântul german prin care te autodefiniști, prin care se exprimă în primul rând mândria pentru propriile realizări și pentru propria ființă este *Kultur*.

3. Un fenomen aparte : cuvinte precum franțuzescul și englezescul „civilizație” sau germanul *Kultur* au o utilizare cât se poate de clară în respectivele societăți. Dar modalitatea în care un aspect al lumii este sintetizat în ele, firescul cu care ele sunt circumscrise unor domenii ori se opun altora, valorile tainice nerostite pe care le poartă cu sine, le fac greu de explicat oricărui neapartinător.

Conceptul francez și englez de „civilizație” se poate referi la fapte politice sau economice, religioase sau tehnice, morale sau sociale. Conceptul german de *Kultur* se referă în esență la fapte spirituale, artistice, religioase, având o tendință marcată de a delimita net faptele de acest gen, pe de o parte, de cele politice, economice și sociale, pe de alta. Conceptul francez și englez de „civilizație” se poate referi la realizări, dar în egală măsură se referă la atitudine, la acel *behaviour* al oamenilor, indiferent dacă aceștia au realizat ceva sau nu. În schimb, în conceptul german de *Kultur* este mult estompată raportarea la *behaviour*, la valorile unui om fără să fi realizat ceva, prin simpla sa ființare și prin comportamentul său, iar sensul specific german al conceptului de *Kultur* este exprimat în cel mai pur sens prin derivatul său, adjectivul *kulturell*, care nu desemnează valorile existențiale ale omului, ci valoarea și caracterul anumitor produse umane. Dar acest cuvânt, conceptul de *kulturell*, nu poate fi transpus direct în franceză și engleză.

Cuvântul *kultiviert*, cultivat, se apropie foarte mult de conceptul apusean de civilizație. Acesta reprezintă într-o oarecare măsură cea mai înaltă formă de *Zivilisiertsein*, faptul de a fi civilizat. „Cultivați” pot fi și acei oameni sau acele familii care nu au „realizat” nimic în plan „cultural”. Ca și termenul „civilizat”, „cultivat” se referă în primul rând la forma de conduită a omului. Este desemnată astfel o calitate socială a oamenilor, a locuințelor lor, a regulilor de comportare în societate, a vorbirii lor, a îmbrăcăminteii lor, spre deosebire de *kulturell*, care nu se referă nemijlocit la oameni, ci exclusiv la anumite înfăptuiri ale lor.

4. De cele de mai sus depinde în foarte mare măsură o altă deosebire dintre cele două concepte. *Zivilisation* desemnează un proces sau cel puțin rezultatul unui proces. Se referă la ceva în permanentă

mișcare, ceva ce „înaintează” în permanență. Conceptul german de *Kultur*, așa cum este utilizat în prezent, evoluează într-o altă direcție: se referă la produsele realizate de om, care există ca „florile pe câmp”¹, la opere de artă, cărți, sisteme religioase sau filozofice, în care se exprimă specificul unui popor. Conceptul de *Kultur* delimitează.

Conceptul de civilizație estompează până la un anumit grad diferențele naționale dintre popoare; accentuează ceea ce le este sau – în opinia celor care îl utilizează – ar trebui să le fie comun tuturor oamenilor. Prin el se exprimă conștiința de sine a popoarelor ale căror granițe naționale și al căror specific național nu mai constituie de secole o temă de amploare deosebită, pentru că sunt pe deplin consolidate, conștiința de sine a unor popoare care de mult timp își largesc sfera de influență peste propriile granițe și colonizează teritorii aflate dincolo de ele.

Conceptul german de cultură subliniază, în schimb, mai ales deosebiri naționale, specificul grupurilor; și, în primul rând, datorită acestei funcții, a dobândit, în domeniul cercetărilor etnologice și antropologice de exemplu, o însemnătate ce depășește cu mult spațiul vorbitorilor de limbă germană și situația sa inițială. Aceasta este însă situația unui popor care, în comparație cu popoarele apusene, a ajuns mult mai târziu la unificare și consolidare politică, la ale căror granițe de secole încoace au existat mereu anumite teritorii ce s-au desprins sau au amenințat să se desprindă. Spre deosebire de funcția conceptului de civilizație de a da expresie acelei permanente tendințe expansioniste a grupurilor colonizatoare, în conceptul de *Kultur* se oglindește conștiința de sine a unei națiuni ce a fost mereu obligată să-și pună întrebarea: „Care este de fapt specificul nostru?”, a fost mereu obligată, în mod constant și în toate direcțiile, să-și detecteze granițele atât în sens politic, cât și spiritual, încercând să le mențină. Orientarea conceptului german de cultură, tendința sa de delimitare, de reliefare, de relevare a *diferențelor* dintre grupări corespund acestui proces istoric. De multă vreme întrebările: „Ce este, de fapt, specific francezesc? Ce este, de fapt, specific englezesc?” abia dacă mai sunt aduse în discuție în conștiința de sine a francezilor și a englezilor. Întrebarea: „Ce este, de fapt, specific german?” persistă de secole. Un răspuns la această întrebare – unul printre altele – este dat într-o anumită fază de conceptul de *Kultur*.

5. Constituirea conștiinței de sine la nivel național, reprezentată de concepte precum cel de *Kultur*, respectiv cel de „civilizație”, este deci foarte diferită. Dar oricât de diferită ar fi această conștiință de sine, germanului care vorbește cu mândrie despre „cultura” sa, precum și francezului sau englezului, care se gândesc cu mândrie la „civilizația”

lor, tuturor li se pare absolut de la sine înțeles faptul că aceasta este modalitatea în care omenirea vrea să fie privită și apreciată în ansamblu. Germanul poate încerca eventual să-i explice francezului sau englezului ce înțelege prin conceptul de *Kultur*. Dar abia dacă poate să transmită ceva din tradiția specific națională a experienței dobândite, din valoarea afectivă de la sine înțeleasă de care este înconjurat pentru el acest cuvânt.

Francezul și englezul îi pot eventual spune germanului care sunt acele conținuturi ce transformă conceptul de „civilizație” în esența conștiinței de sine naționale, dar oricât de rezonabil, oricât de rațional li s-ar părea acest concept, el este generat și de o serie specifică de situații istorice, este înconjurat și de o atmosferă emoțională și tradițională ce poate fi definită cu greu și care, cu toate acestea, reprezintă un element de sine stătător al sensului său. Discuția va deveni sterilă abia dacă, de exemplu, germanul va dori să le dovedească francezului și englezului de ce conceptul de *Zivilisation* are pentru el doar o valoare de rang secund.

6. Concepte precum acestea două au ceva din cuvintele care, fiind uneori acceptate într-un grup restrâns, într-o familie sau o sectă, într-o clasă de elevi sau într-o „asociație”, înseamnă mult pentru cei inițiați, dar puțin pentru persoanele nefamiliarizate. Ele se formează pe baza unor experiențe comune. Cresc și se transformă o dată cu grupul a cărui expresie o constituie. Situația grupului, istoria lui se oglindește în ele. Și rămân palide, nefiind cu adevărat vii pentru cei care nu împărtășesc aceeași experiență, care nu exprimă aceeași tradiție și aceeași situație.

Desigur, la baza conceptelor de „cultură” și „civilizație” nu se află – ca societăți ce marchează acești termeni – anumite secte sau familii, ci popoare întregi sau poate cu precădere doar anumite straturi sociale ale acestor popoare. Dar în numeroase privințe este vorba de aceleași caracteristici ca și cele ale expresiilor specifice unor grupuri mai mici: ele sunt în primul rând rostite de și pentru oameni ce aparțin unei anumite tradiții și unei anumite situații.

Conceptele matematice pot fi detașate de grupul care le utilizează. Triunghiurile sunt explicabile fără a ține seama de situația istorică. Lucrul nu este valabil însă și în cazul unor concepte precum „civilizație” și „cultură”.

Se prea poate ca anumiți indivizi să le fi format dintr-un material lingvistic existent în acel grup sau cel puțin să le fi dat un sens nou. Dar acestea au prins. S-au impus. Alții le-au preluat cu noul lor sens, le-au dus mai departe, le-au cizelat în mod corespunzător, în discuții ori scrieri. Au circulat în comunicarea dintre oameni până au devenit instrumente utilizabile pentru a exprima o experiență

comună și a cărei comunicare se dorea. Au devenit cuvinte la modă, concepte uzuale în limba vorbită specifică unei anume societăți, ceea ce demonstrează că ele corespundeau necesității de exprimare nu doar a individului, ci a unei colectivități, a cărei istorie s-a precipitat în ele, găsindu-și ecoul. Individul întâlnește această precipitare sub forma puterii lor de expresie. El nu știe foarte exact de ce această semnificație și această delimitare se leagă de acele cuvinte, de ce tocmai o nuanță anumită și o nouă posibilitate pot fi reliefate din ele. Se folosește de ele pentru că i se pare firesc, pentru că a învățat încă de copil să vadă lumea prin prisma acestor concepte. Procesul genezei lor sociale s-ar putea să fi fost uitat de mult, o generație le transmite alteia mai departe fără ca procesul transformator ca ansamblu să fie prezent, iar ele există cât timp acest precipitat al experiențelor și situațiilor trecute își păstrează o valoare de actualitate, o funcție în existența actuală a societății, cât timp generațiile succesive pot recepta din sensul cuvintelor propriile lor experiențe; se sting încetul cu încetul când nici o funcție, nici o experiență din actuala viață socială nu se mai leagă de ele. Câteodată ele sunt inactive sau anumite domenii pe care le conțin sunt inactive, iar dintr-o nouă situație socială pot dobândi iarăși o valoare de actualitate. Ne amintim de ele deoarece în actuala situație a societății ceva capătă expresie verbală prin intermediul precipitatului a ceea ce a fost.

II. Evoluția perechii antitetice Zivilisation și Kultur²

7. Este clar că funcția conceptului german *Kultur* de a constitui o antiteză la cel de *Zivilisation* a renăscut, în anul 1919 și chiar în anii dinainte, printre altele și datorită faptului că, în numele „civilizației”, s-a purtat împotriva Germaniei un război și pentru că tocmai conștiința de sine a germanilor a trebuit să se redefină, în noua situație creată ca urmare a încheierii păcii.

Dar pe cât de evident, pe atât de ușor este de constatat că astfel, din această situație istorică a Germaniei postbelice*, într-o anumită măsură s-a dat doar un nou impuls antitezei care încă de mult, din secolul al XVIII-lea, își găsise expresie în cele două concepte.

După toate aparențele, Kant a fost primul care, prin concepte înrudite, a dat expresie unor anume experiențe și antiteze ale societății sale.

* Este vorba de perioada de după primul război mondial; cartea a fost scrisă în 1936 (n.r.).

„Suntem – afirma el în 1784 în ale sale *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – în mare măsură cultivați prin artă și știință, suntem civilizați până la suprasaturație prin tot felul de politeți și onorabilități sociale...”

„Ideea de moralitate – afirmă el – ține de cultură. Însă utilizarea acestei idei, care conduce doar la similitudinea etică întru loialitate și onorabilitate exterioară, înseamnă civilizație.”

Pe cât de apropiată de formularea noastră pare expresia acestei antiteze încă de aici, din momentul genezei sale, punctul său concret de pornire, experiențele și situația la care se referă sunt în mare măsură diferite la acel sfârșit de secol al XVIII-lea, în ciuda faptului că nu sunt lipsite de o corelație istorică cu experiențele pe care se bazează utilizarea prezentă.

Aici, unde purtătorii de cuvânt ai burgheziei germane în formare, intelectualitatea³ germană reprezentată de starea de mijloc, continuă să vorbească în bună măsură „cu intenție cosmopolită”, paralela se referă doar vag și în cel mai bun caz în al doilea rând la o antiteză *națională*. Iar în prim-plan se află, ca experiență primordială, o antiteză din interiorul societății, adică *socială*, care poartă însă în mod bizar sâmburele celei naționale: antiteza dintre nobilimea de curte, vorbitoare în mod precumpănitor a limbii franceze, „civilizată” după modele franceze, și pătura intelectuală aparținătoare stării de mijloc, vorbitoare de germană, recrutată în primul rând din cercurile „servitorilor de curte” sau ale funcționarilor burghezi în cel mai amplu sens al cuvântului, iar ocazional și din elemente ale nobilimii de țară.

Așadar, de o parte se află un strat social care în mare măsură este ținut departe de orice activitate politică și care gândește rareori în categorii politice și destul de șovăitor în categorii naționale, a cărui legitimare totală se află cu precădere în *prestația* sa științifică sau artistică; de cealaltă parte, opus celui dintâi, se situează un strat superior, care nu „prestează” nimic în sensul acestuia, ci plasează în plan central conștiința de sine și justificarea de sine pentru formarea *conduitei* distinse și distinctive. Acesta este stratul pe care îl are în vedere Kant atunci când vorbește despre faptul de „a fi civilizat până la suprasaturație”, despre simpla „politețe și onorabilitate socială”, despre „similitudinea etică întru loialitate”. Este polemica stratului intelectual german al stării de mijloc purtată împotriva etichetei stratului superior de curte, aflat la putere, care a determinat formarea opoziției conceptuale dintre *Kultur* și *Zivilisation* în Germania. Dar polemica este mai veche și mai amplă decât precipitatul său din cele două concepte.

8. Aceasta s-a făcut resimțită cu mult înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar dacă oarecum doar ca subton al ideilor și mai surd decât în perioada de după mijlocul secolului. Articolele din *Universal-Lexikon*⁴ al lui Zedler de la 1736 despre *curte*, *curtoazie*, *curtean* – prea lungi pentru a putea fi citate aici în întregime – dau o idee în această privință.

„Höflichkeit – se spune aici – hat ohne Zweifel vom Hofe, Hofleben seine Benennung. Großer Herren Höfe sind ein Schauplatz, wo jeder sein Glück machen will. Dieses läßt sich nicht anders tun als wenn man des Fürsten und derer Vornehmsten am Hofe Zuneigung gewinnt. Man giebt sich also alle ersinnliche Mühe, denenselben sich beliebt zu machen. Hierinnen vermag nichts mehr, als wenn man den andren Glauben machet, daß wir bey aller Gelegenheit nach äußersten Kräften ihm zu dienen bereyt seyen. Gleichwohl sind wir dazu nicht allezeit vermögend, wollen auch wohl nicht, und dieses viel Mahls aus gerechten Ursachen. Dieses alles ersetzt die Höflichkeit. Da geben wir dem andern durch unsere *äuserliche* Bezeigung so viel Versicherung, das er eine gute Hoffnung von uns fasset, wie wir ihm zu dienen willig. Dieses erwirbt uns bey dem andern ein Vertrauen zu uns, woraus denn unvermerckt eine Liebe gegen uns sich erzeuget, nach welcher er uns gutes zu thun begierig wird. Dieses ist bey der Höflichkeit so allgemein, daß sie dadurch dem, der sie besietzet, einen sonderbaren Vorzug zu Wege bringet. Geschicklichkeit und Tugend sollten zwar eigentlich dieses seyn, welches uns derer Menschen Hochachtung erwerben solle. Wie wenig sind aber derer beyder rechte Kenner? Ja wie noch wenigere halten sie einiger Ehren werth? Das, was *äuserlich* in die Sinne fällt, rühret die auf das *äuserliche* alszusehr geworfene Menschen weit mehr, zu Mahl wenn noch solche Umstände dabey vorkommen, welche ihren Willen sonderbar rühren. Dieses trifft bey einem Höflichen gantz genau ein.” *

Aici este formulată în mod simplu, clar și fără interpretare filozofică, în raport față de anumite formațiuni sociale, antiteza care la Kant conduce în mod mai rafinat și profund la confruntarea dintre „cultură și civilizație”: cea „curtoazie” amăgitoare, externă, și adevărata „virtute”. Dar despre aceasta autorul nu vorbește decât în treacăt, cu un oftat plin de resemnare. După mijlocul secolului, tonalitatea a început să se schimbe. Autolegitimarea stării de mijloc prin virtute și educație devine mai precisă și mai categorică, ieșind în evidență polemica purtată cu eticheta *exterioară*, superficială, des întâlnită la curți.

* Citatele în limbi străine reproduse în ambele volume păstrează ortografia textelor originare (n.r.).

III. Exemplificări ale concepției curtenești din Germania

9. Nu este ușor să vorbești despre Germania la modul general, căci în fiecare dintre numeroasele state germane ale vremii există anumite particularități. Dar puține dintre ele sunt în cele din urmă determinante pentru evoluția de ansamblu; celelalte decurg din ea. Există anumite fenomene generale care pot fi regăsite mai mult sau mai puțin evident pretutindeni.

De la bun început se observă aici depopularea și cumplita epuizare a țării în urma Războiului de treizeci de ani. În comparație cu Franța și cu Anglia, Germania, cu precădere burghezia germană din secolul al XVII-lea, dar și din secolul al XVIII-lea, este săracă, comerțul a decăzut, mai ales comerțul cu ținuturile străine, care în secolul al XVI-lea se dezvoltase foarte mult în anumite ținuturi din Germania; uriașele averi ale marilor case de comerț fuseseră dispersate, parțial datorită deplasării drumurilor comerciale ca urmare a descoperirilor transoceanice, parțial ca urmare nemijlocită a lungilor tulburări provocate de război. Ceea ce s-a menținut este o burghezie mic-orășenească, cu un orizont mărginit, care trăiește în esență de pe urma acoperirii necesităților locale.

Nu există bani mulți pentru activități de lux ca literatura sau arta. La curți, când există banii necesari, este imitată, cu mijloace insuficiente, curtea lui Ludovic al XIV-lea și se vorbește franțuzește. Germana, limba straturilor de jos și de mijloc, este greoaie și stângace. Leibniz, singurul filozof de curte al Germaniei, singurul mare german din acea vreme, al cărui nume capătă o amplă rezonanță în rândurile largi ale societății de curte, vorbește și scrie în franceză sau în latină, rareori în germană. Iar problema limbii, a ceea ce s-ar putea face cu această stângace limbă germană, îl preocupă ca pe mulții alții.

De la curți franceza se extinde la nivelul stratului superior al burgheziei. Toți acei „honnetes gens”, toți cei ce se bucură de „considération”, o vorbesc. A vorbi limba franceză este o caracteristică de rang a tuturor straturilor elevate.

„Nimic mai plebeu decât să scrii scrisori în limba germană.” Logodnica lui Gottsched îi scria la 1730 alesului ei aceste cuvinte⁵.

Dacă se vorbește în germană, atunci se consideră de bonton ca exprimarea să fie presărată cu cât mai multe cuvinte din franceză.

„N-au trecut prea mulți ani de când – spunea la 1740 E. de Mauvillon în *Lettres Françaises et Germaniques* – nu ziceai bine patru cuvinte în germană, că și rosteai două în franceză. Acesta era «le bel Usage».”⁶

Apoi vorbește pe îndelete despre ceea ce este barbar în limba germană. Natura acesteia este, afirmă el, „rude et barbare”⁷. Iată-i pe saxoni, care consideră „qu'on parle mieux l'Allemand en Saxe, qu'en aucun autre endroit de l'Empire”. Aceeași afirmație o fac austriecii despre ei, la fel și bavarezii, brandenburghezii sau elvețienii. Câțiva învățați, continuă Mauvillon, vor să elaboreze reguli ale limbii, dar „il est difficile qu'une Nation, qui contient dans son sein tant de Peuples indépendans les uns des autres, se soumette aux décisions d'un petit nombre de Savans”.

Se întâmplă aici ca în numeroase alte domenii: unor grupuri ce aparțin micii pături intelectuale, lipsită de putere, din starea de mijloc le revin sarcini care în Franța și Anglia au fost preluate de curte, de stratul superior al aristocrației. Învățații, diverși „slujitori ai curții” ce aparțin stării de mijloc sunt cu precădere cei care încearcă să creeze în cadrul unei anume pături intelectuale modelele a ceea ce este german, pentru a realiza cel puțin în această sferă spirituală o unitate germană, care în plan politic nu pare încă realizabilă. Conceptul *Kultur* îndeplinește aceeași funcție.

Dar mai ales lui Mauvillon, observator civilizat de obârșie franceză, majoritatea celor văzute în Germania i se par a fi necioplite și înapoiate; nu doar despre limbă, ci și despre literatură face aceeași afirmație:

„Milton, Boileau, Pope, Racine, Tasso, Molière, mai toți poeții de rang au fost traduși în majoritatea limbilor europene, poeții voștri sunt în majoritatea cazurilor doar traducători”.

„Nommez-moi – continuă acesta – un Esprit créateur sur votre Parnasse, nommez-moi un Poète Allemand, qui ait tiré de son propre fond un Ouvrage de quelque réputation; je vous en défie.”⁸

10. S-ar putea spune că aceasta ar fi fost părerea irelevantă a unui francez prost orientat. Dar în anul 1780, la patruzeci de ani după Mauvillon și cu nouă ani înainte de Revoluția Franceză, la vremea când Franța și Anglia lăsaseră deja în urmă unele faze decisive ale evoluției lor culturale și naționale, la vremea când limba celor două țări apusene își găsisse demult forma clasică, stabilă, Frederic cel Mare publică scrierea *De la littérature Allemande*⁹, în care acuză slaba dezvoltare a literaturii germane, afirmând despre limba germană aproximativ aceleași lucruri ca și Mauvillon, și în care arată ceea ce s-ar putea întreprinde, după părerea sa, pentru a veni în ajutorul acestei regretabile stări de lucruri.

„Je trouve – spunea acesta despre limba germană – une langue à demi-barbare, qui se divise en autant de dialectes différentes que l'Allmagne contient de Provinces. Chaque cercle se persuade que son Patois est le meilleur.”

El prezintă starea inferioară a literaturii germane, deplânge pedanteria învățaților germani și insuficienta dezvoltare a științei germane. Firește, întrevade și cauzele acestei stări de lucruri: vorbește despre sărăcirea Germaniei ca urmare a războaielor de lungă durată, despre nesatisfăcătoarea dezvoltare a comerțului și a burgheziei.

„Ce n'est donc – affirme acesta – ni à l'esprit, ni au génie de la nation qu'il faut attribuer le peu de progrès que nous avons fait, mais nous ne devons nous en prendre qu'à une suite de conjonctures fâcheuses, à un enchaînement de guerres qui nous ont ruinés et appauvris autant d'hommes que d'argent.”

Vorbește despre lentul început al refacerii bunăstării:

„Le tiers-état ne languit plus dans un honteux avilissement. Les Péres fournissent à l'Etude de leurs enfants sans obérer. Voilà les prémices établies de l'heureuse révolution que nous attendons”.

Și profetizează că, o dată cu creșterea bunăstării, se va produce și o înflorire a artei și a științei germane, o civilizare a germanilor, care îi va așeza în rang egal cu celelalte națiuni – aceasta fiind fericita revoluție despre care vorbește – și se compară pe sine cu Moise, care vede apropiindu-se noua înflorire a poporului său, fără a o mai apuca.

11. A avut dreptate?

La un an după apariția scrierii sale, în anul 1781, au apărut *Hoții* lui Schiller și *Critica rațiunii pure* a lui Kant, iar în 1787 *Don Carlos* de Schiller și *Ifigenia* lui Goethe. Urmează întreaga desfășurare a literaturii și filozofiei germane, pe care o cunoaștem. Totul pare să confirme previziunea sa.

Dar această nouă înflorire se pregătise de mult timp. Până să atingă noua sa putere de expresie, limba germană nu s-a maturizat doar în doi sau trei ani. În anul 1780, când a apărut scrierea *De la littérature Allemande*, această limbă încetase de mult să mai fie acel *patois* semibarbar despre care vorbește Frederic cel Mare. O serie întreagă de opere, cărora azi, privind retrospectiv, le atribuim o considerabilă importanță, apăruseră deja. Cu șapte ani înainte, fusese reprezentat *Götz von Berlichingen*, exista *Werther*, Lessing își publicase cea mai mare parte a scrierilor dramatice și teoretice, printre care *Laokoon* în 1766 și *Dramaturgia de la Hamburg* în 1767. S-a stins în 1781, la un an după publicarea scrierii lui Frederic. Trecuse mult timp de când Klopstock își scrisese opera; *Messiada* fusese publicată în 1748. Fără a mai vorbi despre piesele curentului *Sturm und Drang*, despre Herder, despre o seamă întreagă de romane care s-au bucurat de o largă răspândire. *Povestea domnișoarei von*

Sternheim de Sophie de la Roche este un exemplu în acest sens. De mult se formase în Germania un strat social de consumatori, un public burghez, interesat de asemenea opere, chiar dacă acesta era încă relativ mic. Valuri ale unei mari agitații spirituale cuprinseseră Germania și își găsiseră expresia în scrieri, articole, cărți și drame. Limba germană se îmbogățise și devenise flexibilă.

Despre toate acestea Frederic nu amintește nimic în scrierea sa. Nu le vede sau nu le atribuie vreo semnificație. Amintește o singură operă a tinerei generații, marea creație a perioadei *Sturm und Drang* și a entuziasmului față de Shakespeare : *Götz von Berlichingen*. O amintește în mod caracteristic, în legătură cu educația și formele de distracție ale acelor „basses classes”, straturile inferioare ale poporului :

„Pour vous convaincre du peut de goût qui jusqu'à nos jours règne en Allemagne, vous n'avez qu'à vous rendre aux Spectacles publics. Vous y verrez représenter les abominables pièces de Schakespear, traduites en notre langue et tout l'Auditoire se pâmer d'aise en entendant ces farces ridicules et dignes des Sauvages du Canada. Je les appelle telles parce qu'elles pèchent contre toutes les règles du Théâtre. Ces règles ne sont point d'arbitraires.

Voilà des Crocheteurs et des Fossoyeurs qui paroissent et qui tiennent des propos dignes d'eux ; ensuite viennent des Princes et des Reines. Comment ce mélange bizarre de bassesse et de grandeur, de bouffonnerie et de tragique peut-il toucher et plaire ?

On peut pardonner à Schakespear ces écarts bizarres ; car la naissance des arts n'est jamais le point de leur maturité.

Mais voilà encore un Goetz de Berlichingen qui paroît sur la Scène, imitation détestable de ces mauvaises pièces angloises, et le Parterre applaudit et demande avec enthousiasme la répétition de ces dégoûtantes platitudes.”

Ca apoi să continue :

„...Après vous avoir parlé des basses Classes, il faut que j'en agisse avec la même franchise à l'égard des universités”.

12. Bărbatul care vorbește astfel este cel care în acest timp a făcut, pentru dezvoltarea politică și economică a Prusiei și poate, indirect, pentru dezvoltarea politică a Germaniei, mai mult decât oricare altul dintre contemporanii săi. Dar tradiția spirituală în care a crescut și în numele căreia vorbește este acea tradiție comună a „lumii bune” din Europa, tradiția aristocratică a societății de curte, prenaționale. Vorbește limba acesteia : franceza. După gustul ei măsoară viața spirituală germană. Modelele prescrise de aceasta determină aprecierea sa. Într-un mod cu totul asemănător vorbesc de mult timp despre Shakespeare alți membri ai acestei societăți. Voltaire, de exemplu, în al său *Discours sur la Tragédie*, scris ca introducere la tragedia *Brutus*, a exprimat încă din 1730 idei foarte asemănătoare :

„Je ne prétends pas assurément approuver les irrégularités barbares dont elle (adică tragedia lui Shakespeare *Iulius Caesar*) est remplie. Il est seulement étonnant qu'il ne s'en trouve pas davantage dans un ouvrage composé dans un siècle d'ignorance par un homme qui même ne savait pas latin et qui n'eut de maître que son génie.”

Ceea ce Frederic cel Mare afirmă despre Shakespeare reprezintă cu adevărat o opinie tipică a stratului superior european, vorbitor de franceză. El „nu îl copiază”, nu îl „plagiază” pe Voltaire; ceea ce afirmă reprezintă convingerea sa personală, sinceră. Nu gustă „necio-plitele”, necivilizatele vorbe de duh ale unor gropari sau ale altora de aceeași teapă, mai ales atunci când acestea se combină cu marile simțăminte tragice ale unor prinți și regi. Toate acestea nu au pentru sensibilitatea sa o formă clară și concisă, fiind „plăceri ale clasei inferioare”. În acest sens trebuie înțelese afirmațiile sale: ele erau la fel de individuale sau de puțin individuale ca și limba lui franceză. Au fost, ca și ea, mărturii ale apartenenței sale la o anumită societate. Iar paradoxul pe care îl conțin, acela că politica sa a fost prusacă, în timp ce tradiția înclinațiilor sale a fost franceză, mai exact, a curții absolutiste, nu este atât de mare pe cât ni se pare astăzi, prin prisma concepțiilor acceptate despre unitatea națională. El ține de structura particulară a societății de la curte, ale cărei stratificări și interese politice sunt dezbinat în numeroase direcții, ale cărei stratificări sociale, al cărei gust, al cărei stil, a cărei vorbire au fost în linii mari aceleași pe cuprinsul întregii Europe.

La vremea tinereții, particularitatea acestei situații a fost ocazional o sursă conflictuală pentru Frederic cel Mare, atunci când a conștientizat treptat faptul că interesele domnitorului prusac nu puteau întotdeauna armoniza venerația pentru Franța cu obligația de respectare a etichetei de curte¹⁰, iar aceasta a cauzat de-a lungul întregii sale vieți o anumită dizarmonie între ceea ce întreprindea ca domnitor și ceea ce scria ca om, ca filozof.

De asemenea, simțămintele intelectualității burgheze germane față de el erau câteodată la fel de paradoxale: succesele sale militare și politice au oferit conștiinței de sine a germanilor consolidarea de care ducea lipsă de mult timp, pentru mulți el devenind eroul național. Atitudinea sa în probleme de limbă și de gust, căreia îi dă glas în scrierea sa despre literatura germană, dar nu numai acolo, combătea intelectualitatea germană tocmai ca intelectualitate *germană*.

Situația acesteia era identică în mai toate marile state germane, dar și în multe dintre cele mai mici. Aproape pretutindeni în Germania existau la vârf personalități individuale sau cercuri de personalități care vorbeau în franceză și care determinau politica; pe de altă parte, exista o societate a stării de mijloc, o pătură intelectuală vorbitoare de germană, care nu avea în general nici o influență asupra dezvoltării

politice. Din rândurile ei au provenit în general oamenii care au făcut ca Germania să fie numită țara poezilor și a gânditorilor. Iar de la aceștia, conceptele de „educație” și „cultură” au căpătat amprenta și sensul lor specific german.

IV. Starea de mijloc și nobilimea de curte din Germania

13. Ar fi o sarcină în sine și, mai mult, una dintre cele mai captivante, să arătăm în ce măsură în tragedia clasică franceză, pe care Frederic cel Mare o opune ca exemplu tragediilor lui Shakespeare și lui Götz, își găsesc într-adevăr expresia dispoziția sufletească specifică și idealurile societății absolutiste de curte. Importanța perfecțiunii formale, semn distinctiv al oricărei adevărate „society”, temperarea reacțiilor emoționale individuale prin rațiune – necesitate vitală pentru orice curtean –, reticența în atitudine și excluderea oricărei expresii plebeie, semn specific unei faze anumite pe calea „civilizării”, toate acestea își găsesc cea mai pură expresie în tragedia clasică. Ceea ce la curte trebuie ascuns, toate sentimentele și atitudinile vulgare, tot ceea ce nu „se” rostește nu apare nici în tragedie. Oamenii de jos – iar pentru sensibilitatea acestui strat înseamnă și mentalitate de rând – nu își au locul aici. Forma tragediei este clară, transparentă, bine precizată, cum este, de altfel, și eticheta și viața de curte¹¹ în general. Ea prezintă oamenii de la curte așa cum aceștia ar dori să fie și așa cum principele absolutist dorește să-i vadă. Gusturile oricui va fi trăit supunându-se acestei situații sociale, fie el englez, prusac sau francez, au fost îndreptate în aceeași direcție. Dryden, care alături de Pope a fost cel mai cunoscut poet de curte al Angliei, afirmă în epilogul la *Cucerirea Granadei* lucruri într-un totu asemănătoare despre dramaturgia engleză timpurie ca și Frederic cel Mare și Voltaire:

„O epocă atât de rafinată și de educată, care avea modelul unui rege galant și al unei curți atât de spirituale, nu mai putea admira cu totul necondiționat mojiția vechilor tragedieni englezi”.

Legătura cu stratificarea socială este deosebit de evidentă în această judecată ce corespundea unui anume gust. Și Frederic se opune acelei lipse de gust de a aduce pe scenă „grandeur tragique des Princes et des Reines” și „basses des Crocheteurs et des Fossoyeurs”. Cum ar fi putut înțelege și tolera o producție dramatică și literară în al cărei centru se afla tocmai lupta împotriva diferențelor de clasă, o producție care dorea să arate că și durerile celor inferiori

din punct de vedere social au măreția și tragismul lor, nu doar cele ale principilor și regilor, ale aristocrației de curte?

Cercurile burgheze devin și în Germania din ce în ce mai înstărite. Regele Prusiei observă acest fapt și nutrește speranța unei resuscitări a artelor și științelor, a unei „revoluții fericite”. Dar burghezia vorbește altă limbă decât regele. Idealurile și gusturile tineretului burghez, modelele lui de conduită sunt aproape opuse față de ale sale.

„La Strasbourg – scrie Goethe în *Poezie și adevăr* (cartea a noua) –, la granița franceză, ne-am simțit noi înșine de îndată eliberați de spiritul francezilor. Am găsit modul lor de viață mult prea determinat și prea *aristocratic*, poezia lor rece, critica lor distructivă, filozofia lor confuză și inconsistentă”.

În această dispoziție scrie despre drama lui Götz. Cum l-ar fi putut înțelege Frederic cel Mare, bărbatul absolutismului luminat și raționalist și al gusturilor aristocrate de curte? Cum ar fi putut regele să tolereze dramele și teoriile lui Lessing, care lăuda la Shakespeare tocmai ceea ce el critica: faptul că își însușește gusturile poporului în mult mai mare măsură decât clasicii francezi?

„Dacă le-ar fi fost traduse capodoperele lui Shakespeare... germanilor noștri, știu cu precizie că ar fi avut consecințe mai bune decât faptul că li s-a făcut atât de mult cunoștință cu Corneille sau Racine. În primul rând, *poporul* l-ar fi gustat pe acesta mai mult decât pe cei din urmă, pe care nu îi poate gusta.”

Lessing face aceste afirmații în 1759, în *Scrisori privind literatura cea mai nouă* (partea I, epistola a 17-a), iar corespunzător conștiinței de sine ce mijea în straturile burgheze promovează și scrie drame burgheze, deoarece oamenii de la curte nu dețin în exclusivitate dreptul de a fi măreți.

„Natura nu cunoaște deosebirea, demnă de repudiat, pe care oamenii o fac între ei. Ea împarte calitățile inimii, fără a-i prefera pe cei nobili sau bogați.”¹²

Întreaga mișcare literară din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se sprijină pe o clasă socială și, corespunzător acesteia, pe idealuri de gust antagonice față de dispoziția în care se aflau societatea și gusturile lui Frederic. Acesta e motivul pentru care ele nu-i spun nimic, pentru care trece cu vederea forțele viabile ce se puseseră deja în mișcare în jurul său și condamnă ceea ce nu poate trece cu vederea, precum Götz.

Această mișcare literară germană – printre ai cărei exponenți se numără Klopstock, Herder, Lessing, poeții curentului *Sturm und Drang*, cei ai sentimentalismului, cei din cenacul literar *Hainbund* de la Göttingen, tânărul Goethe, tânărul Schiller și numeroși alții – nu

este desigur o mișcare politică. Până la 1789, cu câteva excepții singulare, în Germania nu există nici o idee de acțiune concretă politică, nimic din ceea ce ar putea aminti de formarea partidelor politice sau de vreun program politic de partid. Se întâlnesc, mai ales în rândurile funcționării prusace, propuneri și chiar un început practic de reforme în sensul absolutismului luminat. Se întâlnește, la unii filosofi precum Kant, dezvoltarea unor principii generale care, parțial, se află în evidentă contradicție cu situația existentă. Se întâlnesc, în scrierile tinerei generații a ceneclului literar *Hainbund*, expresii ale unei uri sălbătice față de principii, curte, aristocrați, împotriva franțuziților, împotriva lipsei de morală de la curte și a răcelii raționaliste. Pretutindeni în rândurile tineretului stării de mijloc se întâlnesc vagi vise despre o nouă Germanie unită, o viață naturală – „naturală”, adică în opoziție cu „lipsa de naturalețe” a vieții sociale de la curte – și mereu o imensă plăcere cauzată de propria exuberanță sentimentală.

Idei, sentimente, nimic din ceea ce ar putea conduce într-un sens oarecare la o acțiune concretă politică. Structura absolutistă mic-statală a societății nu oferea un astfel de prilej. Elementele burgheze dobândesc conștiință de sine, dar modul de constituire a statului absolutist este de neclintit. Elementele burgheze sunt înlăturate de la orice fel de activitate politică. Eventual, le este permis să „gândească și să creeze” în mod independent, dar nu li se permite să acționeze independent. În această situație, scrisul devine cea mai importantă descărcare. Aici își găsesc expresia mai mult sau mai puțin mascată noua conștiință de sine și vaga nemulțumire față de situația existentă. Aici, într-o sferă pe care aparatul statului absolutist a liberalizat-o până la un anumit grad, generația tânără a stării de mijloc își prezintă, în opoziție cu idealurile de curte, noile sale visuri, idealurile sale în limba ei, în germană.

Mișcarea literară din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, după cum am mai spus, nu este expresia unei mișcări politice, ci în cel mai înalt sens al cuvântului expresia unei mișcări sociale, a unei transformări a societății. În cadrul acesteia, cu siguranță că nu se manifesta încă în totalitate burghezia, ci, cu precădere, un fel de avangardă burgheză, tocmai ceea ce a fost descris aici ca intelectualitate a stării de mijloc, constituită de numeroși indivizi răspândiți de-a lungul și de-a latul țării, aflați în aceeași situație și având o origine socială apropiată, indivizi care se înțelegeau pentru că erau în aceeași situație. Doar ocazional se regăsesc în același cerc oameni ce se află pe o perioadă de timp mai îndelungată sau mai scurtă în această avangardă într-un anumit spațiu; adeseori trăiesc izolat, ca elită față de popor și ca cetățeni de rang secund în ochii aristocrației de curte.

Legătura între această situație socială și idealurile despre care vorbesc – dragostea de natură și de libertate, visarea însingurată, abandonarea în voia vibrațiilor proprii inimii, nestânjenită de „rațiunea rece” – răzbate la tot pasul din operele lor. În *Werther*, al cărui succes dovedește cât de tipice au fost asemenea simțăminte pentru o anumită generație, acest lucru se afirmă pe alocuri într-un mod cât se poate de puțin ambiguu.

La 24 decembrie 1771 se spune aici:

„Această ticăloșie lucitoare, agasarea care te cuprinde când te afli în rândul oamenilor detestabili reuniți aici, intrigile dintre ei, felul cum stau la pândă și bagă de seamă să le-o ia înainte celorlalți măcar cu un pas cât de mic...”.

Iar la 8 ianuarie:

„Ce fel de oameni sunt cei a căror simțire se întemeiază pe ceremonial, ale căror gânduri și năzuințe nu se îndreaptă de ani de zile decât la ocuparea unui scaun mai aproape de capul mesei?...”.

La 15 martie 1772:

„Scrâșnesc din dinți, la naiba!... Mănânc la conte, iar după masă ne plimbăm prin parc. Așa se apropie ora la care vine societatea. Dumnezeu îmi este martor, nu bănuiesc nimic”.

Rămâne, înalta societate nobiliară se apropie. Doamnele șușotesc, zvonul circulă printre domni. În cele din urmă, contele îl roagă, cu oarecare stânjeneală, să plece. Nobila societate se simte jignită la vederea unui burghez în rândurile sale.

„Știi, spune contele, lumea este nemulțumită, după cum bag de seamă, că te vede aici... M-am retras pe nesimțite din societatea aleasă, am străbătut drumul până la M., ca să văd de acolo, de pe deal, cum apune soarele și să citesc din Homer minunatul cânt în care Ulise este găzduit de acel admirabil porcar.”

Superficialitate, ceremonial, conversație de suprafață pe de o parte, interiorizare, profunzime a sentimentelor, cufundarea în paginile unei cărți, educarea personalității individuale, pe de altă parte; este aceeași contradicție exprimată de Kant prin antiteza dintre cultură și civilizație, cu referire la o situație socială precis definită.

Totodată, Goethe prezintă în *Werther*, pe alocuri deosebit de clar, cele două fronturi între care trăiește această pătură socială:

„Ceea ce mă necăjește cel mai tare – se spune la 24 decembrie 1771 – sunt neplăcutele relații burgheze. Știu la fel de bine ca oricine cât de trebuincioasă este deosebirea dintre stările sociale, câte avantaje am eu însumi de pe urma ei, dar nu accept ca tocmai aceasta să-mi stea în cale”.

Nimic nu este mai caracteristic pentru conștiința stării de mijloc decât această afirmație: porțile ce dau în jos să rămână ferecate. Porțile ce dau în sus să se deschidă. Ca orice clasă de mijloc, și aceasta era captivă într-un mod specific: nu putea concepe să dărâme zidurile ce îi blocau accesul în sus, de teamă că, în furtuna dezlănțuită, s-ar năruși și zidul ce o despărțea de clasa de jos.

Întreaga mișcare s-a constituit ca o mișcare a unor elemente aflate în ascensiune: străbunicul lui Goethe a fost potcovar¹³. Bunicul a fost croitor, apoi hangiu, ce număra printre oaspeții săi oameni de la curte și care practica manierele curtenesii și burgheze, om deja înstărit; tatăl devine consilier imperial, un avut rentier burghez, cu titlu, iar mama lui Goethe era fiica unei familii de patricieni din Frankfurt.

Tatăl lui Schiller a fost felcer, ulterior devenind maior prost remunerat, bunicul său, străbunicul și stră-străbunicul fuseseră brutari. Dintr-o stare socială asemănătoare, mai apropiată sau mai îndepărtată, din rândurile unor meseriași sau funcționari de mijloc, provin: Schubart, Bürger, Winckelmann, Herder, Kant, Friedrich August Wolff, Fichte și mulți alți reprezentanți ai acestei mișcări.

14. A existat și în Franța o mișcare analoagă. Și acolo, în legătură cu o schimbare socială asemănătoare, au apărut o mulțime de oameni importanți din cercurile stării de mijloc. Voltaire și Diderot se numără printre aceștia. Dar în Franța talentele au fost primite și asimilate fără dificultate de ampla societate de curte, de către acea „society” pariziană. În schimb, în Germania, fiii stării de mijloc aflate în ascensiune, care se distingeau prin talent și spirit, au rămas în marea lor majoritate izolați de viața aristocratică de curte. Cătorva, puțini, precum Goethe, le-a reușit un fel de ascensiune în aceste cercuri. Dar, făcând în totalitate abstracție de faptul că acolo curtea de Saxa-Weimar era mică și relativ săracă, Goethe se numără printre excepții. În ansamblu, zidul dintre intelectualitatea stării de mijloc și stratul superior, aristocratic, din Germania, în comparație cu țările apusene, s-a menținut foarte înalt. La 1740, francezul Mauvillon a consemnat, observând raporturile existente în Germania¹⁴:

„On remarque chez le Gentilhomme Allemand cet air rogue et fier, qui va jusqu'à l'humeur brusque. Enflés de leurs seize quartiers, qu'ils sont toujours prêts à prouver, ils méprisent tout ce qui n'a pas la même faculté”.

„Este rară situația – continuă acesta – când se încheie mezelianțe. Totuși, la fel de rar îi vezi tratându-i pe burghezi cu simplitate și amabilitate. Iar dacă disprețuiesc căsătoria cu aceștia, cu atât mai mult nu dau doi bani pe societatea lor, oricare le-ar fi meritele.”

La această deosebit de marcată separare socială dintre nobilime și burghezie, dovedită de nenumărate izvoare, au contribuit decisiv

și relativa strâmtorare, nivelul de trai relativ scăzut al ambelor clase. Acestea au constrâns nobilimea la cea mai strictă izolare și la dovedirea prin documente a nobleței ca instrument esențial pentru menținerea existenței sociale privilegiate, închizând pe de altă parte burgheziei germane calea principală de acces pe care s-a produs în țările apusene ascensiunea elementelor burgheze, prin căsătorie și prin asimilarea de către aristocrație: calea banilor.

Dar oricare ar fi fost cauzele, cu siguranță destul de complicate, ale acestei separații deosebit de accentuate, contopirea redusă a modelelor aristocratice de curte și a valorilor „existențiale” cu modelele burgheze și valorile performante, care a rezultat din această separație, a marcat pe parcursul unor faze îndelungate ceea ce a luat ulterior aspectul de caracter național al germanilor. De aici provine faptul că un curent major al limbii germane, limba germană a celor educați, precum și aproape integral mai noua tradiție spirituală sedimentată în literatură, a beneficiat de impulsuri decisive și de determinări de la pătura socială intelectuală a stării de mijloc, care a caracterizat starea de mijloc într-o măsură mai pură și mult mai specifică decât, de exemplu, pătura intelectuală franceză corespunzătoare și chiar decât cea engleză, care dintr-un anumit punct de vedere pare a ocupa o poziție de mijloc între cea franceză și cea germană.

Gestul de autoizolare, accentuarea specificității și a diferențierii, care s-a evidențiat și în comparația dintre conceptul german de *Kultur* și conceptul apusean de civilizație, se regăsește și aici ca o caracteristică a dezvoltării germane.

Comparativ cu Germania, Franța s-a extins de timpuriu peste granițe și a colonizat de timpuriu. Și în interior s-au ivit foarte des, pe parcursul mai noii sale istorii, mișcări asemănătoare; deosebit de importantă este în acest context mișcarea de răspândire a comportamentului aristocratic de curte, tendința aristocrației de curte de a asimila elemente din alte straturi, de a le coloniza am putea spune. Mândria de stare a aristocrației franceze este dintotdeauna considerabilă, iar accentuarea deosebirilor de stare își păstrează importanța în orice situație. Dar zidurile care o înconjoară au mai multe porți, accesul spre ea însăși și implicit asimilarea altor grupuri joacă aici un rol mult mai însemnat decât în Germania.

În schimb, cea mai puternică expansiune a Imperiului German continuă să fie cea din Evul Mediu. Începând de atunci, Imperiul German descrește tot mai mult. Teritoriile germane se restrâng din toate părțile, într-o anumită măsură încă dinainte de Războiul de treizeci de ani, dar foarte pregnant după aceea, și asupra mai tuturor granițelor externe se exercită o presiune puternică. Corespunzător acestei situații, în interior, la diferitele grupări sociale, lupta pentru

șansele restrânse, pentru afirmarea propriei personalități și tendința de a se deosebi și izola unul de altul sunt în general mai mari ca în țările apusene aflate în expansiune. Nu mai puțin decât fărâmițarea spațiului german într-o multitudine de state suverane, relativ puternica izolare a unor mari părți ale nobilimii față de starea germană de mijloc se opune formării unei „society” unitare, exemplare, centrale, care în alte țări a avut o importanță decisivă, cel puțin ca etapă, pe calea formării naționale și care acolo și-a pus în anumite faze amprenta asupra limbii, artelor, manierelor și structurii emoționale.

V. Exemple literare pentru raportul dintre intelectualitatea germană a stării de mijloc și nobilimea de curte

15. Cărțile specifice straturilor ce țin de starea de mijloc – care după jumătatea secolului al XVIII-lea, adică începând cu perioada în care ele câștigă bunăstare și conștiință de sine, au înregistrat un mare succes de public – dovedesc cu claritate cât de intens a fost resimțită această diferență. Totodată, ele demonstrează faptul că deosebirilor de alcătuire și de viață dintre starea de mijloc, pe de o parte, și stratul superior de curteni, pe de altă parte, le corespundeau deosebirile de structurare a conduitei, a vieții afective, a aspirațiilor și a moralei; ele dovedesc – în mod necesar unilateral – felul în care erau percepute aceste diferențe în starea de mijloc.

Un exemplu în acest sens îl constituie cunoscutul roman al scriitoarei Sophie de la Roche, *Povestea domnișoarei von Sternheim*¹⁵, care a făcut-o pe autoare una dintre cele mai renumite femei ale timpului.

„Este într-un tot idealul meu de femeie – îi scrie Caroline Flachsland lui Herder după lectura acestui roman –, blândă, afectuoasă, caritabilă, mândră și virtuoasă și înșelată. Am avut parte de ceasuri încântătoare, minunate, în timpul lecturii. Vai, ce departe sunt eu de idealul meu, de mine însămi!”¹⁶

Ciudatul paradox întâlnit aici, constând în faptul că, precum multe existențe asemănătoare, Caroline Flachsland își iubește propria durere, că printre trăsăturile eroinei ideale, cu care și-ar dori să se asemene, pe lângă caritate, mândrie și virtute, ia în considerație și faptul de a fi înșelată, nu este mai puțin determinant pentru starea afectivă a intelectualității stării de mijloc și îndeosebi a femeilor în perioada sentimentalismului. Eroina stării de mijloc este înșelată de curteanul aristocrat. Prevenirea, teama de „seducătorul” ce ține de o clasă socială superioară, care nu se poate căsători cu fata din cauza diferenței sociale, precum și dorința secretă ca acest lucru să se

întâmples totuși, farmecul exercitat de închipuirea că s-ar putea pătrunde în acel cerc închis și periculos, în cele din urmă compasiunea, identificarea cu cea înșelată, toate acestea oferă un exemplu pentru ambivalența specifică în care se afla prinsă viața sentimentală a oamenilor din starea de mijloc – și nu doar a femeilor – în relațiile cu aristocrația. *Povestea domnișoarei von Sternheim* reprezintă în acest sens într-o oarecare măsură replica feminină a lui *Werther*. Ambele personaje reprezintă o trimitere la situația dificilă specifică stării lor, exprimată prin emotivitate, sentimentalism și tonalități asemănătoare de sensibilitate.

Trama romanului: la curte își face apariția o aleasă fată de la țară, din boierimea rurală provenită dintr-o familie burgheză în ascensiune. Principele, ruda sa maternă de viță înaltă, și-o dorește ca metresă. Neavând de ales, fata își caută scăparea la „răufăcătorul” din roman, un lord englez ce trăiește la curte, care vorbește așa cum, în multe cercuri ale stării de mijloc, probabil este imaginat „seducătorul aristocrat”, acel „răufăcător nelegiuit”, și care creează un efect comic pentru că rostește, ca pe propriile sale gânduri, reproșurile aduse de starea de mijloc clasei sale. Dar și față de el eroina își păstrează virtutea, superioritatea morală, compensație a inferiorității de stare, și moare.

Iată cum grăiește eroina, domnișoara von Sternheim, fiică a colonelului înnobilit¹⁷:

„Felul în care tonul de curte, spiritul modei înăbușă cele mai nobile mișcări ale unei inimi admirabile de la natură, felul în care pentru a evita semnele de dezaprobare din partea domnilor și doamnelor la modă trebuie să râzi o dată cu aceștia și să-i aprobi mă umple de dispreț și de compasiune. Setea de distracție, de noi podoabe, de admirație pentru o rochie, o mobilă, pentru noi bucate dăunătoare – o, Emilia mea, ce teamă, ce rău îmi se face sufletului meu... Nu vreau să vorbesc despre falsul orgoliu, care urzește atâtea intrigi josnice, în fața căruia se târăște viciul radiind de fericire, care privește cu dispreț virtutea și meritele și, lipsit de simțire, aduce nefericirea”.

„Sunt convinsă, dragă mătușă – spune ea după câteva zile de viață la curte¹⁸ –, că viața la curte nu se potrivește caracterului meu. Gusturile, înclinațiile mele se îndreaptă toate în altă direcție. Și recunosc în fața îngăduitoare mele mătuși că sunt mai fericită să plec decât că am venit.”

„Iubită Sophie – îi răspunde mătușa –, ești cu adevărat una dintre cele mai fermecătoare fete, dar bătrânul preot ți-a insuflat o mulțime de idealuri pedante. Îndepărtează-te puțin de ele.”

Iar în alt loc, Sophie scrie:

„De curând, datorită iubirii mele față de Germania, am fost implicată într-o discuție în care am încercat să apăr meritele patriei mele, făcând-o cu sârg, iar mătușa mi-a spus apoi că am dat o frumoasă dovadă că sunt

nepoata unui profesor. Reproșul m-a mâniat. Cenușa tatălui și a bunicului meu a fost profanată”.

Preotul și profesorul sunt într-adevăr doi dintre cei mai importanți reprezentanți ai intelectualității funcționărești a stării de mijloc, două figuri sociale care au jucat un rol decisiv în răspândirea și formarea noii limbi germane cultivate. Exemplul dovedește cât se poate de clar felul în care vagul sentiment național al acestor cercuri, de orientare apolitică și spirituală, apare în ochii aristocrației de la curțile mici ca unul burghez. Totodată, atât preotul cât și profesorul trimit la spațiul social care a reprezentat cel mai important centru de formare și de răspândire a culturii stării de mijloc: universitatea. De aici, mereu noi generații de studioși ce se formau ca dascăli, preoți, funcționari mijlocii au devenit purtătoarele unei bine definite lumi spirituale, precum și ale unor idealuri stabile. Universitatea germană a reprezentat într-o anumită măsură opoziția mic-burgheză față de curte.

Dar iată cum – cu vorbele pe care le folosește preotul din amvon când perorează împotriva-i – se exprimă răufăcătorul de la curte în imaginația mic-burgheză¹⁹:

„Știi că iubirea nu am înrobit-o nicicând vreunei alte puteri decât propriilor mele simțiri, a căror cea mai rafinată și vie bucurie este... Toate clasele de frumusețe m-au înrobit... M-am săturat de ele... Moraliștii... n-au decât să facă observații cu privire la țesăturile fine și lațurile în care am prins virtutea și mândria, înțelepciunea sau indiferența, cochetăria și chiar evlavia întregii lumi feminine... Amor a surâs vanității mele. Dintr-un jalnic colț de țară a adus-o încoace pe fiica unui colonel, al cărei chip, spirit și caracter este atât de încântător, încât...”.

Douăzeci și cinci de ani mai târziu, antiteze asemănătoare, idealuri și probleme înrudite vor continua să asigure succesul unei cărți. În 1796 a apărut în *Horen*, revista editată de Schiller, *Agnes von Lilien*²⁰ de Caroline von Wolzogen. Iată ce spune mama, reprezentantă a înaltei nobilimi, care a fost nevoită din tainice motive să-și crească fiica departe de cercul curții:

„Mai că aș vrea să mulțumesc providenței care m-a obligat să te țin departe de cercul care m-a făcut atât de nefericită. O educație serioasă și solidă a spiritului este rareori posibilă în cercul lumii mari. Ai fi devenit poate o păpușă ce ar fi dansat în pas cu opinia”.

Iar eroina însăși afirmă despre sine²¹:

„Nu cunoșteam decât puțin din viața convențională și din vorbirea oamenilor de lume. Principiile mele simple găseau că unele lucruri sunt paradoxale, prin care firea devenită maleabilă prin obișnuință se împăca fără trudă. Mi se părea la fel de firesc cum noaptea vine după zi să-l plâng pe cel înșelat și să-l urască pe înșelător, preferând virtutea onoarei

și onoarea propriului avantaj. În judecata asupra societății am văzut cum sunt răsturnate toate aceste idei.”

Apoi creionează portretul principelui civilizat de manieră franceză²²:

„Principele avea între șaizeci și șaptezeci de ani și se chinuia, incomodându-i și pe cei din jur, cu rigida etichetă franceză de modă veche, pe care tinerii principii germani o învățaseră la curtea regelui francez, transplantând-o pe pământul lor, desigur, la dimensiuni întrucâtva reduse. Datorită vârstei și obișnuinței, principele învățase să se miște aproape firesc sub apăsarea grea a platoșei ceremonialului. Față de doamne da dovadă de politețea fină și încordată a vechilor cavaleri, încât înfățișarea lui nu le era neplăcută, dar pentru a fi suportabil nu-și putea permite să se abată de la sfera bunelor maniere nici un moment. Copiii lui... nu aflară în tatăl lor decât despotul.

Caricaturile de curteni îmi apărură ba hilare, ba demne de compasiune. Venerația pe care reușeau s-o transfere, la apariția domnului lor, de la inimă spre mâini și picioare, o privire indulgentă sau mândră care le trecea ca un șoc electric prin trup... Frângerea instantanee a propriei păreri atunci când buzele princiere rosteau ultimul cuvânt, toate acestea mi se păreau de neînțeles. Mă aflu că în fața unei case de păpuși.”

Politețea, maleabilitatea, bunele maniere pe de o parte, o educație solidă, virtutea preferată onoarei, pe de altă parte: scrierile germane din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea sunt pline de asemenea antiteze.

Încă la 23 octombrie 1828, Eckermann îi spune lui Goethe:

„O educație atât de solidă, de care pare să fi avut parte marele duce, este rară în rândurile principilor.”

„Foarte rară – îi replică Goethe –, ce-i drept, există mulți în stare să participe cu mare pricepere la o discuție pe orice temă, dar implicarea nu este profundă, ci doar de suprafață. Nu-i de mirare, dacă ne gândim la răspândirea și la fărâmițarea de care a avut parte viața de la curte.”

Ocazional, el folosește în acest context în mod cât se poate de explicit conceptul de *Kultur*.

„Oamenii ce mă înconjurau – afirmă el²³ – nu aveau nici o idee despre știință. Erau curteni germani, iar această clasă nu avea pe atunci nici un pic de cultură.”

Iar Knigge remarca odată în mod explicit: „Unde mai mult decât aici (în Germania) corpul curtenilor s-a constituit ca o specie aparte?”

16. În toate aceste exprimări se conturează o situație socială extrem de precisă. Este aceeași situație care devine evidentă în paralela realizată de Kant între *Kultur* și „a fi civilizat” (*Zivilisiertheit*). Dar și independent de concepte, această fază și experiențele pe care

le-a determinat au marcat puternic tradiția germană. Ceea ce se exprimă în conceptul *Kultur*, în antiteza dintre profunzime și superficialitate, precum și în numeroase concepte înrudite, este conștiința de sine a stratului intelectual al stării de mijloc. Avem de-a face cu un strat proporțional mic, răspândit pe întregul teritoriu și individualizat într-o mare măsură și în manieră particulară. El nu formează în nici un caz, ca societatea de curte, un cerc închis, o „society”. El este alcătuit preponderent din funcționari, din slujbași ai statului în cel mai extins sens al termenului, deci din oameni ce-și obțineau veniturile direct sau indirect de la curte, fără ca ei înșiși, făcând abstracție de puținele excepții, să aparțină „alesei societăți” a curții, stratului superior al aristocrației. Este un strat al intelectualității care nu dispune încă de o amplă sferă de influență burgheză. Burghezia alcătuită din negustori, care ar putea constitui publicul intelectualității ce scria, este încă, în majoritatea statelor germane din secolul al XVIII-lea, relativ slab dezvoltată. Ascensiunea spre bunăstare începe abia în această perioadă. Așadar, intelectualitatea scriitoricească germană plutește oarecum în aer. Spiritualitatea și cartea reprezintă refugiul și apanajul ei, realizările din știință și artă constituie un prilej de mândrie. Spațiul pentru activitatea politică, pentru obiectivele politice nu prea există pentru acest strat. Problemele comerciale, întrebările cu privire la ordinea economică sunt, în conformitate cu alcătuirea vieții și a societății lor, probleme marginale pentru reprezentanții săi. Comerțul, transporturile și industria sunt încă nedezvoltate și au în mare măsură nevoie mai degrabă de protecție și de susținere printr-o politică comercială practică de principii decât de eliberarea din constrângerile acesteia. Ceea ce conferă legitimitate intelectualității stării de mijloc a secolului al XVIII-lea și-i fundamentează conștiința de sine, mândria, se află dincolo de economie și politică: este ceea ce se numește, în germană, tocmai din acest motiv, „das rein Geistige”, spiritualitatea pură, în planul cărții, al științei, religiei, artei, filozofiei și în îmbogățirea lăuntrică, în educația (*Bildung*) individului mai cu seamă prin intermediul cărții, în personalitate. Acestei realități îi corespunde faptul că termenii prin care se dă expresie conștiinței de sine a intelectualității germane, termeni ca *Bildung* sau *Kultur*, prezintă o tendință extrem de puternică de a delimita de politic, economic, social realizările din domeniile amintite, această spiritualitate pură fiind ceea ce este cu adevărat valoros, în contradicție cu deviza burgheziei în ascensiune din Franța sau Anglia. Destinul particular al burgheziei germane, îndelungata ei neputință politică, târzia unificare ca națiune, toate acestea au oferit mereu noi impulsuri de aceeași orientare, consolidând conceptele, idealurile în această direcție. Astfel, dezvoltarea conceptului *Kultur* și idealurile pe care le reprezenta au reflectat

poziția intelectualității germane lipsite de o solidă sferă de influență socială, care, ca primă formațiune burgheză din Germania, a dezvoltat o conștiință de sine pronunțat burgheză, idealuri specifice stării de mijloc și un arsenal conceptual clar îndreptat împotriva stratului superior al curții.

Situației acesteia îi corespundea și ceea ce intelectualitatea considera demn de a fi combătut, o replică la educația și cultura stratului superior. Atacul se îndreaptă doar rareori, doar ezitant și resemnat în cele mai multe cazuri împotriva privilegiilor politice sau sociale ale aristocrației de curte. El se îndreaptă precumpănitor împotriva comportamentului uman al acesteia.

O relatare foarte semnificativă a deosebirii ce exista între structura intelectualității germane și a celei franceze se regăsește în convorbirile lui Goethe cu Eckermann. Ampère vine la Weimar. Goethe nu-l cunoștea personal. Dar îl lăudase în repetate rânduri față de Eckermann. Spre mirarea tuturor, domnul Ampère cel cunoscut până departe se dovedește a fi un „tânăr plin de viață de vreo douăzeci de ani”. Eckermann dă glas uimirii sale, iar Goethe îi răspunde (joi, 3 mai 1827):

„Desigur că domniei-voastre nu i-a fost prea ușor în acel ținut de câmpie, așa cum și noi, cei din Germania centrală, a trebuit să ne dobândim stropul de înțelepciune destul de greu. Căci în fond ducem o viață izolată, amărâtă! De la popor ne parvine foarte puțină cultură, iar toate talentele și mințile noastre luminate sunt răspândite în întreaga Germanie. Unul se află la Viena, altul la Berlin, încă unul la Königsberg, altul la Bonn sau la Düsseldorf, cu toții la distanțe de cincizeci până la o sută de mile, încât contactul personal sau schimbul personal de idei devine o raritate. Ce diferită ar fi situația însă, cred, dacă un bărbat ca Alexander von Humboldt ar trece pe aici și m-ar lămuri într-o zi în cercetările mele și în dorința mea de cunoaștere, cât eu n-aș izbuti să realizez de unul singur nici într-un an!

În schimb, gândiți-vă la un oraș ca Parisul, unde în același spațiu se află mințile eminente ale unui întreg imperiu, între care există o legătură, o luptă și o concurență zi de zi, care se sfătuiesc și se stimulează reciproc, unde stă zilnic la dispoziție ce-i mai bun în toate domeniile naturii și artei de pe tot Pământul; închipuți-vă această metropolă a lumii, unde orice traversare a unui pod sau a unei piețe amintește de un mare trecut. Iar la toate acestea, nu vă imaginați un Paris al unor timpuri opace, lipsite de spiritualitate, ci Parisul secolului al XIX-lea, în care de trei generații, bărbați precum Molière, Voltaire, Diderot și alții ca ei au pus în circulație o asemenea bogăție spirituală, cum nu poate fi regăsită la un loc nicăieri pe tot globul pământesc, și veți înțelege că o minte luminată ca Ampère, care a atins o asemenea dezvoltare, poate să reprezinte ceva în al douăzeci și patruilea an al vieții sale.”

Iar ceva mai încolo, Goethe remarcă în legătură cu Mérimée:

„În Germania, mai bine te lași păgubaș decât să încerci să realizezi ceva atât de matur la o vârstă așa de tânără. Nu individul poartă vina, ci starea culturală a națiunii și marea dificultate, cu care ne confruntăm cu toții, de a ne descurca pe căi izolate”.

Din asemenea afirmații, care ar trebui să ajungă ca dovadă și indiciu pentru aceste idei introductive, cel ce face o retrospectivă va înțelege cât se poate de clar felul în care depinde de dezbinarea politică a Germaniei structura cu totul specifică a stratului intelectual german și totodată structura comportamentului uman și a formării spirituale. În Franța, intelectualitatea este strânsă laolaltă; ea este menținută în coeziune în cercul unei societăți înalte, mai mult sau mai puțin unitare; în Germania, cu numeroasele și relativ micile sale capitale, nu există o înaltă societate centralizată și unitară. Aici intelectualitatea este răspândită pe întreg cuprinsul țării. Acolo, conversația a fost dintotdeauna unul din mijloacele cele mai importante de comunicare, mai mult, de secole o artă; aici, cel mai important mijloc de comunicare este cartea, iar stratul intelectual german dezvoltă mai degrabă o limbă scrisă unitară decât o limbă vorbită unitară. Acolo, omul trăiește încă de tânăr în mediul unei spiritualități bogate și stimulatoare; aici, tânărul de stare mijlocie trebuie să evolueze singur, prin propriile sale puteri. Mecanismele evoluției sunt diferite în cele două țări. Iar în cele din urmă, afirmația lui Goethe dovedește cât se poate de clar ce înseamnă stratul intelectual al stării de mijloc, lipsit de sferă de influență. Mai sus a fost citată una dintre afirmațiile sale după care curtenii nu erau tocmai cultivați. Aici afirmă același lucru despre popor. Cultura și educația sunt într-adevăr termenii și caracteristicile unui strat subțire situat la mijloc, care se ridică din rândurile poporului. Nu doar stratul redus numeric al curtenilor ce se situează deasupra, ci și marile mase situate mai jos privesc cu destul de puțină înțelegere strădaniile propriei elite.

Dar tocmai această relativ redusă dezvoltare a straturilor mai ample de burghezi ce exercită o profesie este una dintre cauzele faptului că lupta avangardei formate din starea de mijloc, din stratul intelectualității burgheze, se desfășoară aproape complet în afara sferei politice și că atacul se îndreaptă precumpănitor împotriva comportamentului uman al stratului superior, împotriva unor caracteristici general umane, precum „superficialitate”, „politețe aparentă”, „nesinceritate” și altele asemănătoare. Puținele citate care au putut fi prezentate aici arată clar aceste dependențe. Firește, atacul se concentrează arareori și fără mare emfază în anumite concepte antitetice specifice, opuse celor ce servesc legitimării de sine a stratului intelectual german, precum educația și cultura. Unul dintre

puținele concepte antitetice specifice care ar putea fi găsite este *Zivilisiertheit*, faptul de a fi civilizat, în sensul dat de Kant.

VI. Regresul elementului social și evidențierea celui național în cadrul antitezei dintre Kultur și Zivilisation

17. Indiferent dacă antagonismul se exprimă cu ajutorul acestor concepte sau al altora, un fapt devine evident: opunerea anumitor trăsături specific umane, care ulterior vor servi precumpănitor exprimării unui antagonism național, pare să fie încă aici în primul rând expresia unui antagonism social. Pentru formarea unor asemenea perechi antonimice precum „profunzime” și „superficialitate”, „sinceritate” și „falsitate”, „politețe aparentă” și „adevărată virtute”, ca o corelație a trăirilor, din care se va ivi apoi și opoziția dintre *Zivilisation* și *Kultur*, într-o anumită fază a dezvoltării germane se dovedește a se constitui ca o experiență decisivă tensiunea dintre intelectualitatea stării de mijloc și aristocrația de curte. Desigur, aici nu lipsește cu totul conștiința faptului că a fi curtean și a fi francez sunt termeni înrudiți. G.C.H. Lichtenberg exprimă în aforismele sale cât se poate de clar acest fapt, atunci când discută despre deosebirea dintre franțuzescul „promesse” și germanul „Versprechung” (caietul al treilea, 1775-1779)²⁴:

„Aceasta din urmă se respectă, iar cea dintâi nu. Ce utile sunt cuvintele franceze în limba germană! Mă mir că faptul nu a fost remarcat. Cuvântul francez redă ideea germană cu un adaos de impostură sau în sensul său folosit la curte... «Erfindung» reprezintă ceva nou. Iar «découverte», ceva vechi sub un nume nou. Columb a descoperit (entdeckt) America, iar ceea ce i se atribuie lui Amerigo Vespucci este o «découverte». Da, «goût» și «Geschmack» sunt aproape de sens contrar, iar oamenii de «goût» au arareori mult gust.”

Abia după Revoluția Franceză conceptul de civilizație și domeniul său conex pierd neîndoiește din rezonanța aristocratică germană de curte, evocând mai degrabă Franța, de fapt, într-o manieră mai generală, puterile apusene.

Un exemplu printre multe altele: în anul 1797 a fost publicată cărticica unui emigrant francez, Menuret, *Essay sur la ville d'Hambourg*. Un locuitor al orașului Hamburg, canonicul Meyer, face în ale sale *Skizzen* următorul comentariu:

„Hambourg est encore en arrière. Il a fait depuis une époque très fameuse (destul de faimoasă, din moment ce valurile de emigranți se stabilesc și la noi), des progrès (chiar așa?) pour les augmenter, pour compléter, je ne dis pas son bonheur (Dumnezeu l-a făcut să rostească asemenea

cuvinte), mais sa civilisation, son avancement dans la carrière des sciences, des arts (în care, după cum știți, continuăm să ne aflăm mai la nord) dans celle du luxe, des aisances, des frivolités (aceasta, într-adevăr, aceasta-i problema!); il faut encore quelques années, ou des événements qui lui amènent des nouveaux essais d'étrangers (doar dacă nu ar mai veni noi valuri de asemenea conaționali civilizați de-ai săi) et un accroissement d'opulence.”

Aici conceptele „civilizat” și „civilizație” sunt deja cât se poate de evident legate de imaginea francezului.

O dată cu lenta ascensiune a burgheziei germane de la statutul de strat social de rang secund la acela de purtător al conștiinței naționale germane și, în cele din urmă – foarte târziu și doar condiționat –, la acela de strat dominant, dintr-un strat care pentru început a fost nevoit să se înțeleagă și să se legitimizeze mai ales prin ridicarea împotriva stratului superior al aristocrației de curte, apoi prin delimitarea față de națiunile concurente, s-a modificat și antiteza dintre *Kultur* și *Zivilisation* cu întregul său conținut semantic, cu sensul și funcția sa: *o antiteză predominant socială devine una predominant națională*.

În totală concordanță are loc dezvoltarea a ceea ce este specific german, și aici mult din ceea ce a reprezentat inițial caracterul social al stării de mijloc se conturează la oameni prin situarea lor socială, se transformă în caracter național. Sinceritatea și franchețea, de exemplu, sunt acum opuse, în calitate de trăsături specific germane, politeții ca mod de camuflare. Dar sinceritatea, cum este înțeleasă aici, este evidențiată inițial ca o trăsătură specifică a omului din starea mijlocie în comparație cu comportamentul omului de lume sau al curteanului. Iată o stare de fapt care de asemenea apare ocazional în convorbirile lui Eckermann cu Goethe, formulată cât se poate de clar.

„Aduc în societate – afirmă Eckermann la 2 mai 1824 – de regulă preferințele și antipatiile mele personale, precum și o anumită nevoie de a iubi și de a fi iubit. Caut o personalitate care să fie pe măsura naturii mele; aceștia doresc să mă dăruiesc total și să nu mai am de-a face cu ceilalți.”

„Această tendință firească a domniei voastre – îi răspunde Goethe – desigur nu-i de natură sociabilă; ce-ar mai reprezenta toată educația dacă n-am dori să ne depășim înclinațiile naturale?! Este o mare nebunie să le pretinzi oamenilor să se armonizeze cu noi, eu n-am făcut niciodată așa. Astfel am reușit să știu să mă port cu orice om, doar și din asta provine cunoașterea caracterelor umane, precum și priceperea necesară într-ale vieții. Căci tocmai naturile ce se opun trebuie să se stăpânească, pentru a răzbate. Astfel să procedeze și domnia voastră. Nu aveți ce face, trebuie să găsiți calea spre lume. Asta-i situația, oricât faceți!”

Sociogeneza și psihogeneza tipurilor de comportament uman sunt în linii mari încă necunoscute. Problematika însăși poate să pară nefirească. Oricum, este evident faptul că oamenii aparținând unor ansambluri sociale diferite se comportă în mod diferit, cât se poate de bine definit. Suntem obișnuiți să discutăm despre aceste lucruri ca despre ceva firesc. Vorbim despre țăran sau despre curtean, despre englez sau despre german, despre omul medieval sau despre cel din secolul al XX-lea, și vizăm astfel faptul că oamenii ce aparțin unor ansambluri sociale, la care se face referință prin intermediul acestor concepte, se comportă într-un fel asemănător, trecând peste toate deosebirile individuale, atunci când sunt raportați la indivizii acelor grupe cu care se face comparația la un moment dat. Țăranul se comportă într-o anumită privință altfel decât curteanul, englezul sau francezul altfel decât germanul, omul medieval altfel decât, de exemplu, omul secolului al XX-lea, oricât de multe ar avea în comun ca oameni.

Diversele tipuri de conduită se disting în acest sens și în convorbirile lui Eckermann cu Goethe, citate anterior. Goethe este cu siguranță o persoană individualizată într-un grad foarte înalt. În el s-au contopit tipuri comportamentale de origine socială diferită, corespunzător destinului său social, formând o unitate specifică. Cu siguranță că el, părerea sa, conduita sa, nu sunt necondiționat tipice pentru vreunul dintre grupurile și pentru vreuna dintre situațiile sociale pe care le-a traversat. Dar aici vorbește cât se poate de explicit în calitate de om de lume, de curtean cu o experiență care cu siguranță îi este străină lui Eckermann. Recunoaște necesitatea înfrânării propriilor sentimente, a suprimării antipatiilor și simpatiilor, determinată de frecventarea aceluși „monde”, a lumii bune, ceea ce este resimțit ca falsitate, ca fățărnicie de către oamenii situați din punct de vedere social la alt nivel și având, corespunzător, o altă structură afectivă. Și cu conștiința care îl delimitează ca outsider față de toate grupurile sociale încearcă să evedențieze ceea ce este avantajos, omenescul temperării reacțiilor emoționale individuale. Observația se numără printre puținele aserțiuni germane ale timpului în care se recunoaște ceva din sensul social al „curtoaziei” și în care se afirmă ceva pozitiv despre abilitatea socială. În Franța, dar și în Anglia, unde, „society”, lumea bună, joacă un rol cu mult mai important în dezvoltarea generală a națiunii, și aceste tendințe comportamentale joacă – mai puțin reflectate decât la el – un rol cu mult mai însemnat. Iar idei de o natură asemănătoare, gândul că oamenii trebuie să se străduiască să trăiască în armonie și dând dovadă de considerație reciprocă, că individului nu îi este permis să dea mereu curs reacțiilor sale emoționale, cu acel sens social aparte pe care toate aceste afirmații le capătă la Goethe, se întâlnesc în mod repetat,

de exemplu, în literatura de la curtea Franței. Ca reflecții, aceste gânduri reprezentau un bun personal al lui Goethe. Dar situații sociale înrudite, viața în acea „monde”, au condus pretutindeni în Europa la norme comportamentale asemănătoare și la tipuri asemănătoare de comportament.

Același lucru se poate spune și despre ceea ce Eckermann definește drept modul său comportamental. Acesta este comparat cu acel alt tip de calm afișat în exterior și cu amabilitatea prezentă chiar și în cazul unui sentiment contrar, așa cum se dezvoltă ele în această fază în lumea aristocrată de la curte, identificabil aici ca avându-și originea în sfera vieții mic-orășenești a stării de mijloc din acele vremuri. Iar ele cu siguranță nu se regăsesc în acea sferă doar în Germania. Dar aici, în Germania, aceste atitudini și altele de același gen se evidențiază în literatură conform reprezentării deosebit de pure a stării de mijloc, prin intermediul unei păтури intelectuale. Astfel de atitudini se repetă mai ales aici, datorită separării mai stricte dintre cercurile de curte și cele ale stării de mijloc, în această formă relativ pură a comportamentului național al germanilor.

Ansamblurile sociale pe care le numim națiuni se deosebesc într-un grad înalt prin modalitatea lor de economie a reacțiilor emoționale, prin schemele conform cărora viața emoțională a indivizilor se modelează de fiecare dată sub presiunea tradiției devenite instituționale și a situației de fapt. Ceea ce apare ca tipic în comportamentul descris de Eckermann este o formă specifică de modelare a reacțiilor emoționale, acea mărturisire deschisă a simpatiiilor individuale, pe care Goethe o taxează ca asocială și o consideră contradictorie în comparație cu schema de formare a reacțiilor emoționale, pe care o consideră necesară pentru „lumea bună”.

Pentru Nietzsche, câteva decenii mai târziu, această atitudine devenise demult atitudinea tipic națională a germanilor. Pe parcursul istoriei, ea a suferit desigur modificări și nu mai are același sens social ca pe vremea lui Eckermann. Nietzsche o ironizează :

„Germanul – afirmă el în *Dincolo de bine și de rău* (aforismul 244) – iubește «franchețea» și «onestitatea». Ce comod este să fii deschis și onest ! În prezent, poate este cel mai primejdios și mai fericit travesti la care se pricep germanii, acest fel de a fi de încredere, conciliant, această atitudine de a da cărțile pe față, specifică bunei-credințe germane. Germanul nu-și impune stăpânirea de sine, privește în acest context cu ochii săi goi, albaștri și credincioși de german – iar străinătatea îl ia de îndată drept tont”.

Acesta este – dacă facem abstracție de valorizarea unilaterală – unul dintre numeroasele indicii despre modul în care, o dată cu lenta ascensiune a straturilor stării de mijloc, trăsăturile specifice de caracter ale germanilor devin încetul cu încetul trăsături specific naționale.

Aceeași idee se evidențiază atunci când, de exemplu, citim părerea lui Fontane despre Anglia, din *Ein Sommer in London (O vară la Londra)* (Dessau, 1852).

„Anglia și Germania se raportează una la cealaltă ca forma și conținutul, ca aparența și realitatea. Spre deosebire de acele lucruri care în nici o altă țară a lumii nu prezintă o soliditate asemănătoare, îndreptată spre esență, ca în Anglia, decisivă printre oameni este forma, învelișul cel mai superficial. Nu trebuie să fii un gentleman, trebuie doar să dispui de mijloacele de a te înfățișa ca atare, și ai și devenit unul. Nu trebuie să ai dreptate, trebuie doar să te situezi printre cei ce stabilesc ceea ce este just... Pretutindeni aparență. Niciunde nu există o tendință mai accentuată de a transmite orbește strălucirea goală și strălucirea unui nume.

Germanul trăiește pentru a trăi, englezul trăiește pentru a reprezenta. Germanul trăiește de dragul propriei sale ființe, englezul de dragul altora.”

Poate că este necesar să indicăm cât de mult corespunde acest ultim gând cu antiteza dintre Eckermann și Goethe: „Adeseori dau expresie simpatiilor și antipatiilor proprii”, afirmă Eckermann. „Suntem obligați, chiar și dacă ne repugnă, să ne armonizăm cu ceilalți”, opinează Goethe.

„Englezul – afirmă Fontane – are mii de comodități, dar nu și tihnă. În locul comodității își face apariția orgoliul. Este oricând pregătit să primească, să acorde audiențe... de trei ori pe zi își schimbă costumul; respectă la masă – în camera de zi sau în salon – anumite norme de bună-cuviință, este un om sensibil, o apariție ce ne impune respectul, un dascăl de la care avem ce învăța. Dar chiar în mirarea noastră intervine o nesfârșită nostalgie după Germania noastră mic-burgheză, unde lumea nu se pricepe să reprezinte, ci să trăiască atât de splendid, de comod și de plăcut.”

Conceptul de *civilizație* nu este amintit aici. Iar gândul la conceptul german de *Kultur* apare în relatare doar de departe. Dar se înțelege de aici, ca și din toate aceste reflecții, că antiteza germană dintre *Zivilisation* și *Kultur* nu este singulară; ea face parte dintr-un context mai amplu. Este expresia conștiinței germane de sine. Iar în evoluția sa face trimitere la deosebiri de autolegitimare, de determinare, la o întreagă conduită care inițial, chiar dacă nu în totalitate, se diferențiază între anumite straturi ale societății germane, apoi între națiunea germană și alte națiuni.

Partea a doua

Sociogeneza conceptului de *civilisation*
în Franța

***I. Geneza socială a conceptului francez
de civilisation***

1. Nu s-ar putea înțelege faptul că în antiteza germană dintre adevărata educație (*Bildung*) și cultură (*Kultur*), pe de o parte, și faptul de a fi pur și simplu civilizat (*Zivilisiertheit*), pe de altă parte, imaginea antitezei interne, sociale ar putea trece pe plan secund, cea națională devenind dominantă, dacă evoluția burgheziei franceze n-ar fi decurs exact invers decât cea germană.

În Franța, intelectualitatea burgheză și grupurile de vârf ale stării de mijloc au fost atrase relativ devreme în cercul societății de curte. Vechiul mijloc distinctiv pentru nobilimea germană, dovedirea descendenței nobiliare, care, transformat apoi în stil burghez, a renăscut în legislația rasială germană, nu a lipsit cu desăvârșire în nici un caz din tradiția franceză; dar, mai ales după impunerea și consolidarea „monarhiei absolutiste”, nu a mai jucat aici un rol de mare însemnătate ca barieră între straturi. Pătrunderea în cercurile burgheze a valorilor tradiționale specific aristocratice, care în Germania, datorită strictei separări a stărilor, nu a fost prea intensă decât în anumite domenii, precum în cel militar, a cunoscut în Franța cu totul alte dimensiuni. Încă din secolul al XVIII-lea, cel puțin între grupările burgheze de frunte și aristocrația de curte au încetat să mai existe diferențe considerabile de comportament civilizat. Chiar dacă, o dată cu avântul mai pronunțat al cercurilor stării de mijloc începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea sau, altfel spus, o dată cu expansiunea societății de curte printr-o mai puternică implicare a grupărilor de frunte ale stării de mijloc, conduita și comportamentul civilizat s-au modificat încetul cu încetul, faptul în sine s-a petrecut fără o fractură în continuitatea directă a tradiției aristocratice de curte a secolului al XVII-lea. Ambele, burghezia de curte și aristocrația de curte, vorbeau aceeași limbă, citeau aceleași cărți, aveau, cu anumite nuanțe, aceleași maniere. Iar atunci când disproportionalitățile

sociale și economice au dus la năruirea structurii instituționale a aceluși „ancien régime”, când burghezia a devenit o națiune, a fost transformat în caracter național mult din ceea ce fusese inițial caracterul social specific de curte, având într-o anumită măsură rol de diferențiere a aristocrației de curte, apoi și a grupărilor burgheze de curte, în cadrul unei mișcări de expansiune tot mai intense și cu siguranță într-un mod anume. Convenția cu privire la un anumit stil, regulile de comportament în societate, modelarea reacțiilor emoționale, aprecierea curtoaziei, importanța vorbirii îngrijite și a conversației, felul de articulare a vorbirii și multe altele, toate acestea se formează în Franța inițial în rândurile societății de curte, ca apoi să înregistreze, printr-o continuă mișcare de extindere, o transformare a caracterului social într-unul național.

Nietzsche a văzut și aici, cu extremă claritate, deosebirea :

„Pretutindeni unde a existat o curte – afirmă el în *Dincolo de bine și de rău* (aforismul 101) – a existat legea vorbirii alese și astfel și legea stilului pentru toți cei ce scriau. Vorbirea curtenească este însă vorbirea curteanului care nu are o pregătire de specialitate și căruia îi sunt inaccesibile confortabilele expresii tehnice, chiar și atunci când discută despre fapte științifice, pentru că țin de apanajul specialității ; de aceea, în țările culturii de curte, exprimarea tehnică și tot ceea ce îl trădează pe specialist reprezintă o maculare stilistică. În ziua de azi, când toate curțile... au devenit niște caricaturi, suntem surprinși ca, în acest punct, să-l descoperim chiar pe Voltaire incredibil de necizelat și de penibil. Cu toții ne-am emancipat față de gusturile de curte, în timp ce Voltaire a fost cel care le-a desăvârșit.”

În Germania, stratul intelectualității formate din starea de mijloc a secolului al XVIII-lea aflată în ascensiune, școlit la universitățile specializate pe domenii științifice, și-a format în arte și în științe o expresie proprie, o cultură specifică. În Franța, burghezia se afla într-o cu totul altă fază de dezvoltare și de bunăstare. Intelectualitatea în ascensiune avea, pe lângă publicul său aristocrat, și un larg public burghez. Ea însăși, ca și alte formațiuni ale stării de mijloc, a fost asimilată de cercul de curte. Iar în acest mod s-a ajuns apoi ca straturile stării de mijloc germane, o dată cu extrem de lentă ascensiune către națiune a acelor moduri de conduită pe care le observaseră mai întâi mai ales la propriile curți și pe care le apreciaseră ca fiind de rang secund sau pe care le respinseseră ca potrivnice propriei stări emoționale, să vadă în acele moduri de conduită tot mai puternic caracterul național la națiunile învecinate, deza-vuându-le mai mult sau mai puțin.

2. Pare paradoxal faptul că în Germania, unde zidul social dintre starea de mijloc și aristocrație a fost mai înalt, contactele sociale mai

rare și diferența în comportamentul civilizat considerabilă, mult timp diferențele de stare și tensiunea dintre straturi nu și-au găsit o expresie politică; în timp ce în Franța, barierele dintre stări fiind mai joase, contactele sociale incomparabil mai strânse, activitatea politică a burgheziei s-a dezvoltat mai devreme, iar tensiunea dintre stări a cunoscut o rezolvare politică mai timpurie.

Dar paradoxul este doar aparent; îndelungata îndepărtare a nobilimii franceze de la funcțiile politice prin politica regală, participarea timpurie a elementelor burgheze la guvernare și în administrație, accesul lor la cele mai înalte funcții de guvernare, influența și ascensiunea lor la curte au avut două urmări: pe de o parte, un continuu contact social al unor elemente de origine socială diferită; pe de altă parte, șansa de activitate politică pentru elementele burgheze, atunci când situația socială a devenit propice, iar mai înainte o școlire politică mai serioasă, o gândire în categorii politice. În statele germane situația a fost în linii mari exact contrară. Cele mai înalte posturi din guvern au fost în majoritatea cazurilor rezervate nobilimii. Cel puțin nobilimea, spre deosebire de Franța, a jucat un rol decisiv în posturile înalte din administrația acestor state. Forța ei ca stare socială de sine stătătoare nu a fost nicicând atât de radical frântă precum în Franța. În Germania, corespunzător puterii economice, puterea socială și de stare a burgheziei a fost restrânsă până târziu, în secolul al XIX-lea. Faptul că elementele germane ale stării de mijloc fuseseră, în măsură mai mare decât cele franceze, excluse din relațiile sociale cu aristocrația de curte a corespuns acestei relative slăbiciuni economice și izolării față de majoritatea pozițiilor-cheie din stat.

3. Structura socială a Franței a făcut posibil ca opoziția moderată, care se dezvoltă încetul cu încetul de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, să poată fi reprezentată până și în cele mai restrânse cercuri ale curții, chiar cu un anumit succes. Reprezentanții săi încă nu formaseră un partid. Structurii instituționale a aceluia „ancien régime” îi corespundeau alte forme de luptă politică. Exponenții săi formau o clică la curte, fără să aibă o organizare stabilă, dar se bazau pe oameni și grupări ale societății extinse de curte și chiar din țară. Diversitatea intereselor sociale își găsea expresie în luptele de la curte ale unor asemenea clici, desigur, într-o formă ceva mai vagă și puternic augmentată cu probleme personale de cele mai diverse tipuri; totuși, aceste conflicte și-au găsit expresie și au fost soluționate.

Conceptul francez de *civilisation* se formează, ca și cel german corespunzător, *Kultur*, în cadrul mișcării de opoziție din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Procesul formării sale, funcția și sensul

său sunt la fel de deosebite de cele ale conceptului german, cum sunt și raporturile și comportamentul stării de mijloc din cele două țări.

Nu este lipsit de interes să vedem cât de asemănător este conceptul de *civilisation*, acolo unde este întâlnit pentru întâia oară în scrierile franceze, cu acela pe care Kant i l-a opus mulți ani mai târziu. Prima mărturie literară a evoluției verbului *civiliser* până la forma conceptului de *civilisation* se regăsește, în conformitate cu constatările²⁵ actuale, la mai vârstnicul Mirabeau, în anii șaizeci ai secolului al XVIII-lea.

„J'admire – spune el acolo²⁶ – combien nos vues de recherches fausses dans tous les points le sont sur ce que nous tenons pour être la civilisation. Si je demandais à la plupart en quoi faites-vous consister la civilisation on me repondrait, la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière, que les bienséances y soient et y tiennent lieu de lois de détail: tout cela ne me présente que le masque de la vertu et non son visage, et la civilisation ne fait rien pour la société, si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu.”

Rafinarea obiceiurilor, politețea, comportarea aleasă, toate acestea, opinează Mirabeau, nu sunt decât o mască a virtuții, nu chipul acesteia, iar civilizația nu face nimic pentru societate dacă nu îi oferă fond și formă pentru virtute. Cele de mai sus sună foarte asemănător cu ceea ce s-a spus și în Germania împotriva comportamentului civilizat de curte. Și aici, politeții și bunelor maniere, potrivit afirmației lui Mirabeau, considerate de majoritatea oamenilor a fi civilizație, le este opus idealul în numele căruia straturile stării de mijloc au alcătuit pretutindeni în Europa un front împotriva stratului superior al aristocrației de curte și prin care s-au legitimat ele însele, în numele virtuții. Și aici, conceptul de civilizație se leagă în mod logic, într-un tot al lui Kant, de caracteristicile specifice ale aristocrației de curte: căci este numit „*homme civilisé*” chiar acel tip uman ce reprezenta idealul efectiv al societății de curte, acel „*honnêt homme*”.

Civilisé, ca și *cultivé*, *poli* sau *policé*, a reprezentat unul dintre numeroasele concepte, adesea folosite ca sinonime, cu ajutorul cărora oamenii de la curte doreau să-și definească comportamentul fie într-un sens mai restrâns, fie în unul mai larg, și cu ajutorul cărora opuneau totodată „standardul” propriului lor comportament social civilizat comportamentului civilizat al celorlalți, felului de a se purta al oamenilor mai simpli și mai jos situați.

Concepte ca *politesse* sau *civilité* au avut, înainte de a se fi format conceptul de *civilisation*, o funcție perfect identică cu acesta din urmă: aceea de a exprima conștiința de sine a stratului superior european în comparație cu celelalte, pe care le considera mai simple sau

mai primitive, caracterizând totodată modul specific de comportament prin care stratul superior simțea că se diferențiază de toți oamenii mai primitivi și mai simpli. Afirmția lui Mirabeau dovedește extrem de limpede în ce măsură conceptul de civilizație a fost inițiat ca o consecință directă a celorlalte întrupări ale conștiinței de sine de la curte :

„Dacă ar fi întrebați ce înseamnă «civilizație», oamenii ar răspunde : «adoucissement des mœurs», «politesse» și altele de acest gen”.

La fel ca la Rousseau, chiar dacă într-o formă mai ponderată, și la Mirabeau valorile existente se răstoarnă : voi și civilizația voastră, afirmă el, toate acele fapte de care sunteți mândri și prin care credeți că vă ridicați deasupra omului simplu, nimic nu valorează chiar atât de mult²⁷ :

„Dans toutes les langues... de tous les âges la peinture de l'amour des bergers pour leurs troupeaux et pour leurs chiens trouve le chemin de notre âme, toute émue qu'elle est par la recherche du luxe et d'une fausse civilisation”.

Atitudinea față de „omul simplu” și mai ales față de „omul simplu” în cea mai pronunțată formă a sa, față de „sălbatic”, reprezintă pretutindeni în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea un simbol pentru poziția unui om în cadrul disputei sociale interne. Rousseau atacase în modul cel mai radical ierarhia valorică existentă în vremea sa și tocmai de aceea impactul său direct asupra mișcării reformatoare a intelectualității franceze a stării de mijloc de la curte a fost mai atenuat decât lasă să se presupună ecoul pe care l-a avut în rândul intelectualității germane a stării de mijloc, apolitică, dar mai radicală în spirit. Dar Rousseau, cu tot radicalismul său, nu a creat în critica socială o opoziție conceptuală unitară, față de care să ricoșeze reproșurile ce se acumulasă. Mirabeau o creează sau cel puțin este primul care o utilizează în scrierile sale ; se poate ca în discuții s-o fi vehiculat deja. El îl transformă pe „homme civilisé” într-o caracteristică generală a societății : civilizație. Dar critica lui socială, ca aceea a altor fiziocrați, este moderată. Ea se menține eminamente în cadrul sistemului social existent. Este într-adevăr critica unor reformatori. În timp ce intelectualitatea germană a stării de mijloc creează concepte cel puțin în plan spiritual visând cu ochii deschiși, prin cărțile ei, concepte absolut diferite de modelele stratului superior, ducând în acest fel pe un teren neutru din punct de vedere politic toate acele lupte pentru a căror înfăptuire pe plan politic și social instituțiile și raporturile de forțe existente nu dispun de instrumente și nici măcar de puncte de abordare, în timp ce în cărțile ei determinării omenești a stratului superior, civilizației acestuia, îi

sunt opuse noi idealuri și modele proprii de conduită, intelectualitatea reformatoare de la curtea Franței se menține timp îndelungat în cadrul tradiției de curte. Francezii doresc să îmbunătățească, să modifice, să transforme. Nu opun, cu excepția câtorva outsidersi precum Rousseau, un ideal și un model radical diferit de cel dominant, ci un ideal reformist și modele reformatoare ale clasei dominante. În formularea „fausse civilisation” se face simțită deja în întregime deosebirea față de mișcarea germană. Scriitorii francezi includ ideea că civilizația falsă trebuie înlocuită cu una autentică. Nu opun acelui „homme civilisé” un model uman radical diferit, precum intelectualitatea burgheză germană prin „gebildeter Mensch”, om educat, și ideea de „personalitate” – ci preiau modelele de curte doar pentru a le dezvolta și a le transforma. Ea nu se referă astfel la o intelectualitate critică, care, direct sau indirect să fi scris și să fi luptat ea însăși până la capăt în amplul hățiș al relațiilor societății de curte.

II. Sociogeneza fiziocratismului și a mișcării reformatoare franceze

4. Să ne amintim situația din Franța după jumătatea secolului al XVIII-lea.

Principiile pe baza cărora Franța a fost guvernată, și pe baza cărora a fost aplicată mai ales legislația fiscală și vamală, erau în linii mari aceleași ca în vremea lui Colbert. Dar raporturile de forțe și de interese din interior și chiar structura socială a Franței se schimbaseră decisiv în anumite puncte. Protecționismul sever, protejarea activităților manufacturiere și comerciale față de concurența externă contribuiseră în mod efectiv la dezvoltarea vieții economice franceze și la promovarea a ceea ce îi interesa pe rege și pe reprezentanții săi mai presus de orice, la promovarea puterii fiscale a țării. Barierele impuse comerțului cu cereale, monopolurile, sistemele de magazinaj, barierele vamale existente între provincii apăsaseră o parte a intereselor locale și mai ales menajaseră ținutul cel mai important pentru liniștea regelui și poate a întregii Franțe, Parisul, ferindu-l uneori de cele mai grave dintre urmările unor recolte compromise sau ale unor scumpiri, de foamete și de revolte cauzate de foamete.

Dar, între timp, în țară crescuseră puterea capitalului și populația. Spre deosebire de vremurile lui Colbert, rețeaua comercială se îndesise și luase amploare, activitatea industrială devenise mai puternică, drumurile mai bune, interconectarea și interdependența economică în teritoriul francez mai strânsă. Părți ale burgheziei începuseră să resimtă sistemul fiscal și vamal tradițional, sub a cărui protecție

deveniseră puternice, ca stânjenitor și aberant. Nobilii de țară și moșierii progresiști, ca Mirabeau, vedeau în obligațiile negustorești ale economiei cerealiere mai mult o păgubire decât o susținere a producției agricole; în acest sens au profitat într-o măsură considerabilă de pe urma învățămintelor pe care le oferea sistemul comercial englez, mai liber. Mai presus de toate, viciile sistemului existent au fost descoperite chiar de o parte a funcționării administrative de prim rang, de tipul cel mai progresist, o serie de înalți funcționari de provincie, reprezentanți ai unicei forme moderne de funcționari, care determinaseră apariția aceluia „ancien régime”, singura formă funcționarească ce nu putea fi dobândită, precum celelalte, nici prin cumpărare, nici prin moștenire. Elementele progresiste din administrație au format una dintre cele mai importante punți de legătură între nevoia de reformă, care se făcea resimțită în țară, și curte. În mod direct sau indirect, ele au jucat un rol deloc neglijabil în lupta dintre diversele clici, desfășurată la curte în vederea ocupării unor posturi, a pozițiilor-cheie din politică, în primul rând a posturilor de miniștri.

Am evidențiat deja faptul că aceste lupte nu erau încă în egală măsură niște confruntări relativ nepersonale, politice, așa cum au fost mai târziu, când diferitele curente de interese au ajuns să fie reprezentate prin partide în parlament. Dar grupările de la curte, care se luptau între ele din cele mai diverse motive, pentru a ajunge să dețină influență la curte și pentru a ocupa posturile, au constituit totodată formațiuni sociale de bază, prin intermediul cărora ajungeau să fie reprezentate la nivel central interesele unor grupări și straturi mai largi ale țării. În acest fel, erau reprezentate și tendințele reformatoare de la curte.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, regii încetaseră de mult să fie monarhi care decideau după bunul lor plac. Ei erau, într-o măsură cu mult mai sesizabilă decât la Ludovic al XIV-lea, de exemplu, prizonieri ai proceselor sociale și dependenți de clici, de fracțiuni ale curții, care, într-o anume măsură, pătrundeau în țară adânc și în cercurile stării de mijloc.

Fiziocratismul este una dintre expresiile teoretice ale acestor lupte dintre fracțiuni. Nu este în nici un caz doar un sistem de reformare economică, ci și unul de amplă reformare politică și socială. El include idei consolidate într-un mod accentuat, abstract și dogmatic, care într-o formă mai puțin teoretică, mai puțin dogmatică și consecventă, anume în calitate de cerințe practice de reformare, au fost caracteristice pentru întreaga mișcare al cărei exponent, Turgot, a ajuns apoi pentru o vreme în fruntea Finanțelor. Dacă am dori să dăm nume unei mișcări ce nu a avut o denumire unitară și nu a fost o formațiune organizată unitar, am putea să îi spunem curentul

funcționarilor reformatori. Dar, fără îndoială, funcționarii reformatori aveau în spatele lor și părți ale intelectualității și ale burgheziei negustorești.

De altfel, chiar în rândurile celor ce doreau și pretindeau reforma au existat diferențe de opinie considerabile cu privire la modalitatea de realizare a acesteia. Au existat cu certitudine printre ei oameni care își doreau o reformare a sistemului fiscal și a aparatului de stat, dar care erau orientați în același timp într-o cu totul altă manieră de tip protecționist decât, de exemplu, fiziocrații. Forbonnais este unul dintre cei mai marcanți reprezentanți ai curentului. Iar acesta nu poate fi înțeles în totalitate, așa cum nu pot fi înțeleși cei ce nutreau aceleași convingeri, dacă, datorită faptului că apărau mai vehement sistemul vamal protecționist, vor continua să fie apreciați fără discernământ ca „mercantiliști”. În dezbaterile dintre Forbonnais și fiziocrați ajunge să fie exprimată de timpuriu diferențierea din cadrul societății industriale moderne, care de acum înainte a condus constant la apariția unor lupte între grupările de interes mai pronunțat orientate către comerțul liber sau protecționism. Ambele categorii fac parte din mișcarea reformatoare a stării de mijloc.

Pe de altă parte, situația nu se prezenta în nici un caz în sensul că burghezia ar fi fost *integral* doritoare de reforme, iar aristocrația, exclusiv împotriva reformei. A existat o serie distinctă de grupări ale stării de mijloc care se opuneau din răspuțeri oricărei încercări serioase de reformare și a căror existență era de fapt legată de conservarea „vechiului regim” în varianta sa nereformată. De aceste grupări ținea în primul rând cea mai mare parte a funcționărimii, acea „noblesse de robe”, oameni ale căror funcții se constituiau ca o posesiune de familie în aceeași măsură în care azi se constituie ca proprietate succesorală o fabrică sau orice afacere. Printre ei se numărau în plus membrii breslelor și o bună parte a arendașilor de impozite, așa-numiții „financiers”. Iar dacă reforma a eșuat efectiv în Franța, dacă în cele din urmă disproporționalitățile societății au aruncat în aer prin forță structura instituțională a „vechiului regim” nu este mai puțin adevărat că opoziția acestor grupări ale stării de mijloc față de reformă a jucat în acest sens un rol considerabil.

Totodată, această trecere în revistă dovedește cu claritate un fapt de mare importanță pentru context: în Franța, straturile burgheze jucau un anumit rol politic, pe care nu îl jucau în Germania. În Germania, stratul intelectualității este limitat la sfera spirituală și a ideilor; în Franța, pe lângă toate celelalte probleme omenești, intelectualitatea burgheză de curte reflectează și la problemele sociale, economice, administrative și politice. Sistemele ideatice germane înseamnă în cu totul altă măsură cercetare pură. Spațiul social pentru aceasta îl reprezintă universitatea. Spațiul social din care

apare fiziocratismul îl constituie curtea și societatea de curte cu problemele sale specifice de gândire, orientate, de exemplu, către influențarea concretă a regelui sau a amantei sale.

5. Ideile de bază ale lui Quesnay și ale fiziocraților sunt cunoscute. Quesnay prezintă, în *Tableau économique*, viața economică a societății ca un proces mai mult sau mai puțin automat, ca un circuit închis de producție, circulație și reproducere a bunurilor. Vorbește despre legile naturale ale conviețuirii aflate la unison cu rațiunea. Din perspectiva acestei idei, Quesnay combate intervenția arbitrară în circuitul economic a celor de la guvernare. Dorește ca ei să cunoască legile acestuia pentru a ghida procesele, și nu să emită dispoziții după bunul lor plac și în totală necunoștință de cauză. Pretinde libertatea comerțului, îndeosebi a comerțului cu grâne, pe motiv că reglarea automată, jocul liber al forțelor creează, după părerea sa, o ordine mult mai favorabilă pentru consumatori și pentru producători decât regulamentele tradiționale venite de sus și nenumăratele bariere comerciale dintre provincii, dintre țări.

Dar el susține integral opinia că procesele automate trebuie să fie cunoscute de o funcționărimă înțeleaptă și educată, care să se ghideze pornind de la această cunoaștere. Mai ales aici se află deosebirea în modalitatea de prelucrare a experienței de reglare automată a vieții economice dintre reformatorii francezi și cei englezi. Quesnay și adepții săi se mențin fără excepție în cadrul sistemelor monarhice existente. El nu se atinge de elementele fundamentale din „ancien régime” și ale structurii sale instituționale. Iar acest fapt este valabil și pentru o parte a funcționării și intelectualității care l-a susținut și care, într-un mod mai puțin abstract, mai puțin accentuat și mai orientată fiind către cele practice, a ajuns la rezultate asemănătoare cu cele ale grupării de esență fiziocratică. În fond, experiența și succesiunea ideilor comune tuturor sunt cât se poate de simple: nu este adevărat – s-ar putea formula – că guvernării sunt atotputernici și că pot reglementa după bunul lor plac toate relațiile umane. Societatea, economia își au propriile lor legi, opunându-se influențelor lipsite de înțelepciune ale guvernanților și autorității. De aceea trebuie alcătuit un guvern înțelept, care să administreze și să guverneze în conformitate cu „legile naturale” ale proceselor sociale, ceea ce înseamnă totodată în conformitate cu rațiunea.

6. Una dintre expresiile acestor idei reformatoare și o evidentă reflectare a lor este în momentul formării sale conceptul de *civilisation*. Când ideea de „homme civilisé” duce la constituirea unui concept care să desemneze ansamblul comportamentului civilizat și al stării sociale existente, aceasta este expresia clarviziunii specifice celui ce se opune, a criticului social.

Se mai adaugă însă și altceva, anume acea experiență conform căreia guvernul nu poate lua decizii după bunul său plac, forțele sociale anonime opunându-i-se în mod automat, în cazul în care dispoziția nu este ghidată de o cunoaștere precisă a acestor forțe și legități; este experiența neajutorării până și a celui mai absolutist dintre guverne față de dinamismul dezvoltării sociale și față de nefericire, de confuzia evidentă, de sărăcie și de mizerie, pe care le instaurează măsurile arbitrare de guvernare, „nefirești” și „iraționale”. Această experiență își găsește expresia în ideea de fiziocrație, conform căreia procesele sociale se desfășoară, ca și fenomenele naturale, în cadrul unui proces supus unei anumite legități. Iar aceasta este totodată experiența care se concretizează în transformarea mai vechiului *civilisé* în substantivul *civilisation*, și care contribuie la a-i conferi celui dintâi o semnificație dincolo de utilizarea individuală.

Durerile facerii revoluției industriale, care nu mai puteau fi concepute ca rezultat al unei guvernări, i-au învățat pe oameni, pentru o scurtă perioadă de timp, să se vadă și să se înțeleagă pentru întâia oară pe ei înșiși, propria lor existență socială, ca proces. Dacă urmărim în continuare utilizarea conceptului de *civilisation* în primul rând de către Mirabeau, vedem cu claritate cum această experiență face ca întregul comportament civilizat al timpului său să apară într-o lumină cu totul nouă. Comportamentul civilizat, „faptul de a fi civilizat”, este resimțit și recunoscut ca expresie a unui circuit și guvernării trebuie să înțeleagă aceste legi pentru a putea face uz de ele. Iată sensul conceptului de *Zivilisation* în acest stadiu timpuriu al întrebuintării sale.

Mirabeau vorbește o dată în *Ami des hommes*²⁸ despre felul în care un surplus pecuniar diminuează populația, în sensul că sporește consumul fiecărui individ în parte. Acest surplus de bani, opinează el, „bannit l'industrie et les arts, et jette en conséquence les états dans la pauvreté et la dépopulation”, atunci când crește prea mult. Și continuă: „De là naît comment le cercle de la barbarie à la décadence par la civilisation et la richesse peut être repris par un ministre habile et attentif et la machine remontée avant que d'être à sa fin”.

În această frază se reunește de fapt tot ceea ce apoi este determinant la modul general pentru atitudinea fundamentală a fiziocraților: firescul cu care sunt privite în strânsă interdependență procesele dezvoltării economiei, a populației, în cele din urmă întregul comportament civilizat, stăruința cu care toate acestea sunt privite ca un circuit, ca o continuă creștere și descreștere, și tendința politică, voința reformatoare în virtutea căreia, la urma urmei, guvernării sunt cei care trebuie să aibă știința necesară ca din înțelegerea acestor legități să fie în stare să reglementeze și să conducă mai bine, mai luminat, mai rațional decât au făcut-o până atunci.

Dedicând regelui lucrarea sa din anul 1760, *Théorie de l'impôt*, prin care îi recomandă monarhului proiectul fiziocratic de reformare a fiscalității, Mirabeau promovează aceași idee :

„L'exemple de tous les empires, qui ont précédé le vôtre, et qui ont parcouru le cercle de la civilisation, serait dans le détail une preuve de ce que je viens d'avancer”.

Poziția critică a gentilomului de țară Mirabeau față de bogăție, de lux și de întregul comportament civilizat dominant conferă concepției sale o coloratură specială. Civilizația autentică, opinează el, se află în circuitul dintre barbarie și civilizația falsă, „decadentă”, produsă prin surplus de bani. Sarcina unei guvernări luminate este aceea de a ghida acest automatism în așa fel încât societatea să poată prospera pe linia de mijloc dintre barbarie și decadentă. Întreaga problematică legată de *Zivilisation* este deja perceptibilă în momentul formării acestui concept. Încă de atunci, de el se leagă ideea de decadentă sau „declin”, care de atunci înapoi reapare mereu, în mod deschis sau voalat, în ritmul ciclurilor de criză. Totodată, se vede însă cât se poate de limpede că voința reformatoare se menține intactă în cadrul sistemului social existent, manipulat de sus, iar față de ceea ce aceasta resimte ca fiind rău în comportamentul civilizat contemporan nu opune o imagine complet nouă sau un concept complet nou, ci unul care se leagă de cele existente, dorind să le amelioreze : dintr-o „falsă civilizație” trebuie să renască, prin măsuri pricepute și luminate ale guvernării, „buna și adevărata civilizație”.

7. Mult din conceptul de *civilisation* poate să fi însemnat inițial doar o nuanțare individuală. Dar ea cuprinde elemente ce corespund necesității generale și experiențelor generale ale cercurilor reformatoare și progresiste din societatea pariziană. Iar conceptul intră în uz în aceste cercuri cu atât mai mult cu cât este mai puternic avântul mișcării reformatoare în cursul comercializării și industrializării în dezvoltare.

Ultima perioadă a domniei lui Ludovic al XV-lea reprezintă vremuri de slăbiciune și dezordine ale vechiului sistem. Sporesc tensiunile interne și externe. Se înmulțesc semnalele transformării sociale.

În 1773, în portul din Boston sunt aruncate în mare lăzile cu ceai, iar în 1775 urmează Declarația de independență a coloniei americane a Angliei : guvernul, se spune, se angajează pentru binele poporului. Dacă guvernul nu se conformează scopului său, majoritatea poporului are dreptul de a-l răsturna.

Cercurile reformatoare ale stării de mijloc din Franța urmăresc ceea ce se petrece pe celălalt țărm al Oceanului cu cea mai mare atenție și cu o simpatie în care se amestecă propriile tendințe reformatoare cu dușmănia națională tot mai mare față de Anglia, chiar

dacă în mintea celor aflați la conducere există orice alt gând în afara celui de demolare a monarhiei.

Totodată, devine tot mai puternic începând din 1774 sentimentul că este inevitabilă o confruntare cu Anglia și că sunt necesare pregătirile de război. În același an, 1774, moare Ludovic al XV-lea. Sub noul rege, în cercul mai restrâns și mai larg al curții, se intensifică de îndată lupta pentru reformarea sistemului administrativ și de guvernare. Iar ca rezultat al acestor lupte, încă din același an, Turgot este salutat de toate elementele reformatoare și progresiste din țară în calitate de „contrôleur général des finances”.

„Enfin voici l'heure tardive de la justice”, scrie fiziocratul Baudeau la numirea lui Turgot. Dacă acum, adaugă d'Alembert, „le bien ne se fait pas, c'est que le bien est impossible”. Iar Voltaire regretă că se află în pragul morții, acum, când observă „en place la vertu et la raison”²⁹.

În aceiași ani, în vorbirea multora conceptul de *civilisation* apare pentru prima oară ca un concept cu totul uzual și cu un sens stabilit. În prima ediție a cărții *Histoire philosophique et politique des établissements et de commerce des Européens dans les deux Indes* a lui Raynal, din anul 1770, termenul nici măcar nu este amintit; în cea de-a doua, din 1774, acesta este „utilizat adeseori și fără nici o ezitare asupra sensului ca un termen evident presupus la modul general și de neînlocuit”³⁰.

Système de la nature al lui d'Holbach, din anul 1770, încă nu cuprinde cuvântul „civilizație”. Dar în *Système sociale* din 1774, *civilisation* este un cuvânt frecvent utilizat.

Nu există nimic, pentru a cita un exemplu din afirmațiile sale³¹, „qui mette plus d'obstacle à la félicité publique, aux progrès de la raison humaine, à la civilisation complète des hommes que les guerres continuelles dans lesquels les princes inconsidérés se laissent entraîner à tous moments”.

Sau, în alt loc :

„La raison humaine n'est pas encore suffisamment exercée; la civilisation des peuples n'est pas encore terminée; des obstacles sans nombre se sont opposés jusqu'ici aux progrès des connaissances utiles, dont la marche peut seuls contribuer à perfectionner nos gouvernements, nos lois, notre éducation, nos institutions et nos mœurs”³².

Concepția de bază a acestei mișcări reformatoare de critică socială de tip iluminist este de fiecare dată aceeași: ameliorarea instituțiilor, a educației, a legilor urmează să fie pusă în practică prin progresul cunoașterii. Ceea ce nu înseamnă „știință” în sensul german din secolul al XVIII-lea, căci nu universitățile grăiesc astfel, ci scriitorii profesioniști, funcționarii, intelectualii, burghezii de curte extrem

de diferiți între ei, pe care îi unește mediul societății bune, al saloanelor. Progresul va fi realizat în primul rând prin convingerea regilor, iluminarea guvernanților în sensul „rațiunii” sau, ceea ce spune același lucru, al „naturii”, prin ocuparea funcțiilor de conducere de către bărbați luminați, dispuși să facă reforma. Un anumit aspect al întregului proces reformativ și progresist a ajuns să fie desemnat în uzanțele sociale printr-un concept stabil: *civilisation*. Ceea ce era evident încă de la Mirabeau în accepția individuală și încă necizelată din punct de vedere social a conceptului, ceea ce este caracteristic pentru orice mișcare reformatoare, se regăsește și aici: ordinea existentă este pe jumătate afirmată și pe jumătate negată. Se consideră că societatea a atins o anumită treaptă pe calea către *civilisation*. Dar aceasta este insuficientă. Nu este permisă oprirea la acest nivel. Procesul progresează și trebuie să fie impulsivat în continuare: „La civilisation des peuples n'est pas encore terminée”.

Două reprezentări s-au contopit în conceptul de *civilisation*: pe de o parte, se creează într-un mod cu totul general un concept opus altei trepte a societății, stării de „barbarie”. Acest sentiment a pătruns în societatea de la curte cu mult timp în urmă, găsindu-și expresia aristocrat-curtenească în termeni ca *politesse* sau *civilité*.

Dar popoarele nu sunt încă destul de civilizate, declară bărbații mișcării reformatoare ce fac parte din starea de mijloc de la curte. A fi civilizat nu este doar o stare, ci un proces ce trebuie dus mai departe. Iată în ce constă noutatea căreia i se dă expresie prin conceptul de *civilisation*. Acesta preia însă în conținutul său mult din ceea ce conferea dintotdeauna membrilor societății de la curte sentimentul că, în comparație cu cei ce trăiau mai simplu, mai necivilizat sau într-un mod mai barbar, ei reprezentau o societate de nivel superior: gândul la starea acelor *mœurs* sau a comportamentului civilizat, deci la maniere, la tactul social, la considerația pe care unul o datorează celuilalt și la multe complexe de același gen. Dar în mâinile stării de mijloc aflate în ascensiune, pe buzele mișcării reformatoare se extind ideile despre ceea ce este necesar pentru a transforma o societate într-o societate civilizată. Civilizarea statului, a constituției, a educației și, implicit, a păturilor largi ale poporului, eliberarea de tot ce continuă să fie barbar în starea de fapt existentă sau care lezează rațiunea – fie că este vorba de pedepsele judiciare, de barierele de stare ale burgheziei sau de îngrădirile ce împiedică o dezvoltare mai liberă a comerțului – trebuie să urmeze rafinarea obiceiurilor și pacificarea țării în interior prin intermediul regilor.

„Le roi parvint – a afirmat cândva Voltaire, referindu-se la epoca lui Ludovic al XIV-lea³³ – à faire d'une nation jusque là turbulente un peuple paisible qui ne fut dangereux qu'aux ennemis... Les mœurs s'adoucirent...”

Se impune să demonstrăm și mai exact cât de importantă a fost în realitate semnificația pacificării interne pentru procesul civilizării. Dar Condorcet, care, raportat la Voltaire, a fost un reformator al generației mai tinere, fiind considerabil mai în opoziție decât acesta, remarcă în observațiile sale față de ideea lui Voltaire :

„Malgré la barbarie d'une partie des lois, malgré les vices des principes d'administration, l'augmentation des impôts, leurs forme onéreuse, la dureté des lois fiscales, malgré les mauvaises maximes, qui dirigèrent le gouvernement dans la législation de commerce et des manufactures, enfin malgré les persécutions contre les protestants, on peut observer que les peuples de l'intérieur du royaume ont vécu en paix à l'abri des lois”.

Această enumerare, care nu este complet lipsită la rândul ei de confirmarea celor existente, oferă o imagine a tot ce se simțea nevoia a fi reformat. Indiferent dacă în acest sens conceptul de *civilisation* este utilizat explicit sau nu, el se referă la tot ceea ce continuă să fie „barbar”.

Această dispută evidențiază întru totul deosebirea față de cursul german al dezvoltării și astfel deosebirea față de instrumentarul conceptual german : vedem cum intelectualitatea stării de mijloc în ascensiune din Franța se află în cercul de curte, situându-se în linia tradiției aristocrate de curte. Vorbește limba acestui cerc, perfecționând-o. Comportamentul și reacțiile ei emoționale sunt modelate, cu anumite modificări, în sensul acestei tradiții. Conceptele și ideile sale nu sunt în nici un caz chiar niște anticoncepte față de cele ale aristocrației de curte. În mod corespunzător poziției sale sociale în cercul de la curte, continuă să cristalizeze în jurul conceptelor aristocratice curtene, cum ar fi ideea de „a fi civilizat”, alte idei din domeniul cerințelor sale politice și economice, idei care îi erau străine intelectualității germane, corespunzător situării sale sociale diferite și implicit experienței sale diferite, și care, în orice caz, nu aveau pentru aceasta aceeași actualitate.

Burghezia franceză, relativ activă din punct de vedere politic, dispusă la reforme cel puțin într-o anumită măsură și care, în cele din urmă, a fost revoluționară o scurtă perioadă de timp, a fost și a rămas, în comportament și în modelarea reacțiilor emoționale, legată în mare măsură de tradiția de curte, chiar și după ce structura vechiului regim fusese demolată, deoarece, prin contactele mai strânse dintre cercurile aristocratice și cele ale stării de mijloc, o bună parte din comportamentul civilizat de curte devenise cu mult timp înainte de revoluție comportamentul civilizat al stării de mijloc. Așa se poate înțelege faptul că Revoluția burgheză din Franța a distrus vechiul sistem politic, nu însă și unitatea tradiției de comportament civilizat.

Intellectualitatea stării de mijloc germane, cu totul neputincioasă politic, dar radicală în cele spirituale, a reprezentat centrul de formare a unei tradiții proprii, pur burgheze, care s-a deosebit în mare măsură de tradiția aristocratică de curte și de modelele acesteia. Iar dacă, desigur, nici ceea ce s-a înfățișat treptat sub formă de caracter național german în secolul al XIX-lea nu a fost privat de moștenirea aristocrației devenite burgheze, pentru ample domenii ale tradiției culturale germane și ale comportamentului german această determinare specifică a stării de mijloc s-a menținut predominantă, din moment ce sciziunea socială mai accentuată dintre cercurile burgheze și cele aristocratice și, o dată cu acestea, o neuniformitate a comportamentului civilizat german s-au menținut încă mult timp după secolul al XVIII-lea.

Conceptul francez de *civilisation* oglindește exact în aceeași măsură destinul social specific al burgheziei franceze ca și conceptul de *Kultur* pe cel german. Conceptul de *civilisation* reprezintă inițial, ca și conceptul de cultură, un instrument al cercurilor de opoziție ale stării de mijloc, mai ales ale intelectualității acestei stări, în cadrul dezbaterii sociale purtate în interior. O dată cu ascensiunea burgheziei acesta devine esența națiunii, expresie a conștiinței de sine naționale. În revoluția propriu-zisă, conceptul de *civilisation*, care în esență indică un proces treptat, o evoluție, și care nu își neagă încă sensul său primordial ca deviză a reformei, nu joacă un rol prea însemnat printre lozinci. Când revoluția s-a temperat, puțin înainte de trecerea în noul secol, acest concept începe să-și croiască drum în lume. Chiar în acea vreme își dobândește sensul de concept justificativ al aspirațiilor naționale expansioniste și colonialiste ale Franței. Încă de când se afla în drum spre Egipt, în 1798, Napoleon strigă trupelor sale : „Soldați, întreprindeți o cucerire ale cărei urmări sunt incomensurabile pentru civilizație”. În mod diferit față de momentul genezei acestui concept, popoarele percep de acum înainte *procesul* civilizării din interiorul propriei lor societăți ca încheiat ; se simt în esență purtătoare ale unei civilizații existente sau în stare de alta, ca portdraple ale civilizației din afară. Din întregul proces premergător al civilizării nu se păstrează în conștiință altceva decât un vag sediment. Rezultatul lui este înțeles pur și simplu ca o expresie a înzestrării proprii, mai elevate ; nu interesează faptul că de-a lungul multor secole s-a evoluat către un comportament civilizat propriu și nici întrebarea cum anume. Iar conștiința propriei superiorități, conștiința „civilizației”, va servi din acest moment cel puțin acelor națiuni care au devenit colonialiste prin cuceriri și s-au constituit astfel într-un strat superior pentru mari părți ale teritoriilor neeuropene, în egală măsură pentru a-și justifica dominația, la fel

cum în trecut precursorii conceptului de civilizație, *politesse* și *civilité*, serviseră stratului superior al aristocrației de curte drept justificare a dominației sale.

În fapt, o fază esențială a *procesului* civilizării s-a încheiat chiar în acel timp în care *conștiința* civilizației, conștiința superiorității propriului comportament și substanțializarea acestuia în știință, tehnică sau artă începe să se răspândească peste națiuni întregi ale Apusului.

Despre această fază a procesului civilizării, despre faza în care conștientizarea procesului abia dacă este sesizabilă, iar conceptul de civilizație deloc, vom vorbi în cele ce urmează.

Capitolul 2

„Civilizarea” ca modificare specifică a conduitei umane

I. Istoricul conceptului de *civilité*

1. Antiteza în care s-a exprimat conștiința de sine apuseană în Evul Mediu este antiteza dintre creștinism și păgânism sau, mai exact, dintre creștinismul drept-credincios romano-latin, pe de o parte, și păgânism și erezie pe de altă parte, inclusiv creștinismul greco-răsăritean¹.

În numele crucii, iar mai târziu în numele civilizației, își poartă în Evul Mediu societatea apuseană războaiele de colonizare și de expansiune. În ciuda oricărei secularizări, în acest termen, „civilizare”, continuă să fie perceptibil ecoul acelei idei a creștinismului latin și a cruciadelor feudal-cavalierești. Desigur, nu a dispărut amintirea faptului că atât cavalerii, cât și credința romano-latină sunt martorii unei anumite etape a societății apusene, ai unei etape parcurse în egală măsură de toate marile popoare ale lumii occidentale.

Conceptul de *civilité* și-a dobândit semnificația pentru societatea apuseană în acele vremuri în care s-a destrămat societatea cavalierească și unitatea Bisericii catolice. Este întruparea unei societăți care, ca etapă, ca instanță de modelare, nu a devenit mai puțin importantă pentru forma comportamentului civilizat sau a „civilizării” apusene decât societatea feudală de mai înainte. Conceptul de *civilité* este, de asemenea, expresia și simbolul unei formațiuni sociale, care cuprinde cele mai diverse naționalități și în care, ca și în cadrul Bisericii, se vorbește o limbă comună, mai întâi italiana, apoi într-o tot mai mare măsură franceza. Aceste limbi preiau funcția deținută până în acel moment de limba latină. În ele se manifestă pe o nouă bază socială unitatea Europei și, totodată, noua formațiune socială care acum alcătuiește oarecum coloana ei vertebrală, societatea de curte. Situația acesteia, conștiința de sine, trăsăturile sale caracteristice își găsesc expresia în conceptul de *civilité*.

2. Conceptului de *civilité* i-a fost atribuită formarea și funcția specifică, despre care este vorba aici, în al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Punctul său de pornire poate fi determinat cu exactitate.

Formarea sa cu semnificația specifică în care a fost apoi receptat de către societate se datorează unei mici scrieri a lui Erasmus din Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (*Despre buna creștere a copiilor*), publicată în anul 1530. În mod evident, opusculul tratează o temă despre care era momentul să se discute. Căci s-a bucurat de îndată de o răspândire puțin obișnuită. A avut parte de reeditări succesive. Încă înainte de moartea lui Erasmus, adică în primii șase ani de la apariție, a fost publicată de peste 30 de ori². Iar în total pot fi numărate peste 130 de reeditări, dintre care 13 în secolul al XVIII-lea. Abundența traducerilor, imitațiile și prelucrările nu pot fi trecute cu vederea. La doi ani de la publicarea scrierii a apărut prima traducere în engleză. La patru ani de la tipărire a fost adusă sub formă de catehism, iar în această vreme a început să fie introdusă ca manual școlar la cursurile pentru băieți. Au urmat o traducere în germană și una în cehă. În 1537, 1559, 1569, 1613 au apărut noi traduceri în franceză.

După o scriere franceză a lui Mathurin Cordier, în care sunt preluate învățături din scrierea lui Erasmus împreună cu cele ale altui umanist, Johannes Sulpicius, un anumit tip francez de litere de tipografie a fost denumit încă din secolul al XVI-lea *civilité*. Toată seria de cărți influențată apoi direct sau indirect de scrierea lui Erasmus a fost tipărită până la sfârșitul secolului al XVIII-lea cu caractere *civilité*³.

3. Aici, ca de atâtea ori în istoria cuvintelor, așa cum s-a întâmplat și pe parcursul transformării conceptului de *civilité* în acela de *civilisation*, un individ a dat impulsul. Prin scrierea sa, Erasmus a conferit cuvântului *civilitas*, de mult cunoscut și ades întrebuințat, o nouă accepție și un nou impuls. Dar fie că a știut, fie că nu, în mod evident a rostit ceva ce corespundea în vremea aceea unei nevoi sociale. Conceptul de *civilitas* s-a stabilizat de atunci în conștiința oamenilor cu sensul special conferit de tema acestei scrieri. S-au dezvoltat apoi, în mod corespunzător, cuvintele la modă în diferitele limbi populare, franțuzescul *civilité*, englezescul *civility*, italianescul *civiltà*, apoi și germanul *Zivilität*, care însă nu s-a încetățenit nicicând într-o asemenea măsură precum cuvintele corespunzătoare din celelalte mari culturi.

O asemenea izbucnire mai mult sau mai puțin spontană de cuvinte în cadrul vorbirii indică mai totdeauna o modificare survenită în viața oamenilor, mai ales când sunt în discuție concepte cărora le este dat să se situeze în centru și să dăinuiască atât de mult ca acesta.

Se prea poate ca însuși Erasmus să nu fi atribuit micii scrieri *De civilitate morum puerilium* o semnificație prea mare în ansamblul

operei sale. În introducere el afirmă că arta de a forma tineri are diferite discipline, „civilitas morum” nefiind decât una dintr-un şir ; nu neagă că aceasta este „crassissima philosophiae pars”, partea cea mai rudimentară a filozofiei. Scrierea se bucură de o importanţă cu totul aparte, mai puţin ca fenomen singular, mai puţin ca operă individuală, cât ca simptom al unei transformări, ca substanţializare a unor procese sociale. În primul rând, ecoul pe care l-a stârnit, ascensiunea cuvântului din titlu ca expresie principală de autointerpretare a societăţii europene atrage privirea asupra scrierii.

4. Ce tratează scrierea?

Tema trebuie să expliciteze la ce şi în ce sens este necesar noul concept. Trebuie să cuprindă indicii cu privire la modificările şi la procesele sociale, care l-au ridicat la rangul de cuvânt la modă.

Cartea lui Erasmus tratează ceva deosebit de simplu : comportamentul omului în societate, mai cu seamă, dar nu exclusiv, acel „externum corporis decorum”, bunele maniere privind ţinuta corporală externă.

Este dedicată unui băiat din nobilime, unui fiu de principe, şi a fost scrisă pentru educarea băieţilor.

Cuprinde idei simple, expuse cu mare seriozitate, totodată cu mult umor şi ironie, într-o limbă clară, cizelată şi cu o precizie demnă de invidiat. Se poate spune că nici una dintre urmaşele ei n-au mai egalat-o vreodată în forţă, claritate şi formulare personală. Dacă privim mai atent, întrezărim în spatele ei o lume, un mod de viaţă care, desigur, se apropie în multe privinţe de al nostru, dar în altele rămâne foarte îndepărtat ; şi indică atitudini care s-au pierdut până la noi, pe care s-ar putea ca unii dintre noi să le denumim „barbare” sau chiar „necivilizate”. Prezintă multe aspecte care au devenit între timp inexprimabile, dar şi multe altele care au devenit fireşti⁴.

Astfel, Erasmus vorbeşte despre privirea omului. Ceea ce spune reprezintă îndrumări pentru cei ce urmează să se educe, dar constituie totodată mărturii ale observării nemijlocite şi vii a oamenilor, pe care el însuşi a făcut-o.

„Sint oculi placidi, verecundi, compositi – afirmă el – non torvi, quod est truculentiae... non vagi ac volubiles, quod, est insaniae, non limi quod est suspiciosorum et insidias molientium...”

Traducerea poate fi făcută anevoie fără o considerabilă pierdere de tonalitate : ochii larg deschişi sunt semn de stupiditate, cei prea fixaţi un semn de indolenţă, cei ce privesc prea acut sunt înclinaţi spre gâlceavă, prea vioaie şi grăitoare este privirea celor lipsiţi de ruşine ; să arate un spirit calm şi prietenie respectuoasă este cel mai bine. Nu întâmplător se spune în vechime : sediul sufletului este în ochi. „Animi sedem esse in oculis.”

Ținuta trupului, gesturile, veșmintele, expresia feței, comportamentul „exterior” despre care tratează scrierea este expresia lăuntrică a omului, considerat în ansamblu. Erasmus știe acest lucru și pe alocuri îl spune răspicat :

„Quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria praeceptorum (datorită educației deficitare) nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus”.

La nări să nu se vadă mucozități, afirmă ceva mai încolo. Un țăran își suflă nasul în căciulă și în haină, un cârnățar și-l șterge cu brațul și cu cotul. Nu este cu mult mai onorabil să folosești mâna, ca apoi să te ștergi de haină. Mai decent este să îți ștergi mucozitățile cu o batistă, pe cât posibil întorcându-ți fața : „Strophiolis accipere narium recrementa, decorum”. Dacă în timp ce îți suflă nasul cu două degete cade ceva pe pământ, trebuie de îndată călcat cu piciorul : „Si quid in solum dejectum est emuncto duobus digitis naso, mox pede proterrendum est”. Aceeași învățătură este valabilă pentru salivă : „Aversus expuito, ne quem conspuas aspergasve. Si quid purulentius in terram rejectum erit, pede proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet linteolo excipito”.

Cu aceeași infinită grijă și naturalețe cu care sunt spuse aceste lucruri, a căror simplă rostire l-ar fi șocat pe omul „civilizat” de pe o treaptă ulterioară, corespunzătoare altei modelări a reacțiilor emoționale, se relatează, de exemplu, cum trebuie să stai așezat, cum să saluți ; sunt descrise gesturi care ne-au devenit străine, de exemplu statul într-un picior. Și este recomandabil să ne gândim că unele dintre gesturile ce ne par stranii, care însoțeau mersul și dansul și pe care le vedem în tablourile sau la statuile medievale, nu trebuie atribuite doar „manierei” pictorilor și sculptorilor, ele conservând o comportare și gesturi efectiv existente de care ne-am înstrăinat, substanțializări ale unei stări sufletești sau afective diferite.

Cu cât ne adâncim în această mică scriere, cu atât mai evidentă devine imaginea unei societăți ce are forme de comportament care ne sunt cunoscute în unele puncte, în multe altele străine.

Vedem oamenii stând la masă : „A dextris sit poculum, et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis”, spune Erasmus. Paharul și cuțitul bine curățat la dreapta, la stânga pâinea. Acesta este serviciul de masă. Cuțitele sunt purtate de cei mai mulți asupra lor, de unde probabil prescrierea de a le ține curate. Furculițe nu prea există sau, în orice caz, sunt folosite doar pentru a lua carnea de pe platou. Cuțitul și lingura sunt adesea folosite în comun. Nu întotdeauna există pentru fiecare o astfel de ustensilă : dacă ți se oferă ceva lichid, spune Erasmus, gustă și dă lingura înapoi după ce ai șters-o.

Când se aduc platourile cu carne, fiecare își taie o bucată, pe care o ia cu mâna și o așază în farfuria sa, dacă există farfurii, în caz contrar pe o felie groasă de pâine. Termenul „quadra”, utilizat de Erasmus, pare a desemna la el atât un disc metalic, cât și o felie de pâine.

„Quidam ubi vix bene consederint mox manus in epulas congiunt.” Unii întind mâna spre platou de îndată ce s-au așezat, afirmă Erasmus. Doar lupii se năpustesc sau nesătuii. Nu te repezi să fii primul care apucă merindele de pe platoul abia adus. Băgatul degetelor în supă trebuie lăsat în seama țăranilor. Nu scotoci prin platoul întreg, ci ia-ți prima bucată ce-ți vine la îndemână. Și așa cum este un semn de reținere insuficientă să scoțoești prin tot platoul cu mâna – „in omnes patinae plagas manum mittere” –, nu este prea cuviincios nici să rotești castronul în așa fel încât să-ți revină o bucată mai bună.

„Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est.” Ceea ce nu poți ține în mână, pune pe „quadra” ta. Dacă cineva îți oferă o bucată de plăcintă sau de pastet cu lingura, servește-te fie folosind „quadra”, fie ia lingura ce ți se oferă, așază mâncarea pe „quadra” și înapoiază lingura: „Si quis e placenta vel artocrea porrexerit aliquid cochleari, aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo, cochleare reddito”.

După cum am spus, și farfuriile sunt rare. Tablourile ce înfățișează scene de masă din această perioadă sau din cele anterioare oferă mereu aceeași imagine, neobișnuită pentru noi, amintită de Erasmus în scrierea sa. Uneori masa este acoperită cu fețe de masă bogate, alteori nu, dar de fiecare dată se află puține lucruri pe masă, recipiente din care se bea, solnița, cuțite, linguri și atât, uneori se văd feliile de pâine, acele quadrae, care în franceză sunt denumite „tranchoir” sau „tailloir”. Cu toții, de la rege și regină până la țăran și țărancă, mănâncă ajutându-se cu mâna. În pătura superioară există în acest sens forme mai alese. Se cade să te speli pe mâini înainte de masă, afirmă Erasmus. Dar nu există încă săpun. De cele mai multe ori, oaspetele întinde mâinile, iar un paj îi toarnă apă. Uneori apa este ușor parfumată cu mușețel sau rozmarin⁵. În societatea aleasă nu se bagă ambele mâini în castron. Cel mai select este să folosești doar trei degete de la o mână. Acesta este un element ce diferențiază păturile de sus de cele de jos.

Degetele devin soioase. „Digitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extergere... incivile est”, afirmă Erasmus. Nu este politicos nici să te lingi pe degete, nici să le ștergi de tunică.

Adesea paharul propriu se oferă și altora să bea din el, sau toată lumea bea dintr-un ulcior comun. Erasmus avertizează: „Șterge-te la gură înainte”. Dar cuiva cu care te înțelegi bine îi poți oferi chiar

din carnea pe care tocmai o mănânci. „Mai bine renunță la așa ceva – spune Erasmus – nu este foarte onorabil ca din ceea ce ai mâncat pe jumătate să îi oferi altuia.” Iar mai încolo se spune: „A muia pâinea din care ai mușcat din nou în sos este un obicei țărănesc, puțin elegant fiind și să scoți din gură mâncarea pe care ai mestecat-o și s-o pui iarăși pe quadra. Dacă nu poți înghiți ceva, întoarce-te discret și aruncă bucata undeva”.

Apoi spune din nou:

„Este bine dacă prin conversație se creează pauze în timpul mesei. Unii mănâncă și beau neîncetat, nu pentru că le-ar fi foame sau sete, ci pentru că nu sunt în stare să-și stăpânească în alt mod atitudinea. Simt nevoia să se scarpine în cap, să se scobească în dinți, să gesticuleze cu mâinile sau să se joace cu cuțitul, sau să tușească, să gâfâie și să scuie. Toate acestea provin din stângăcie țărănească și creează impresia de scrânteală”.

Dar este de asemenea necesar, adică posibil, ca Erasmus să afirme: nu te despuia fără să fie cazul.

„Membra quibus natura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab indole liberali. Quin, ubi necessitas hoc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est.”

Unii prescriu, afirmă autorul, ca băiatul să-și rețină vânturile strângându-și fesele, „compressis natibus ventris flatum retineat”, ceea ce poate duce însă la îmbolnăvire.

Iar în alt loc: „Reprimere sonitum, quem natura fert, ineptorum est, qui plus tribuunt civilitati, quam saluti”. Vomită liniștit, dacă simți nevoia: „Vomiturus secede: nam vomere turpe non est, sed ingluvie vomitum accersisse, deforme est”.

5. Cu mare atenție, Erasmus delimitează în scrierea sa perimetrul conduitei umane, principalele situații ale vieții sociale. El tratează cele mai elementare fapte la fel de firesc ca pe cele mai subtile dintre problemele comportamentului oamenilor în societate. În primul capitol tratează „de decete ac indecete totius corporis habitu” – aspectul decent și indecent al tuturor părților corpului, în cel de-al doilea „de cultu corporis” – despre îngrijirea trupului, în al treilea „de moribus in templo” – despre comportamentul cuviincios în locașurile sfinte, în al patrulea „de conviviis” – despre banchete, în al cincilea „de congressibus” – despre reuniuni, în al șaselea „de lusu” – despre distracții, iar în al șaptelea „de cubiculo” – despre viața de alcov.

Acesta este cercul de probleme prin a cărui tratare Erasmus a dat conceptului de „civilitas” un nou imbold.

Conștiința noastră nu este capabilă să reconstituie de fiecare dată fără ezitare imaginea acestei alte trepte a propriei istorii. Dezinvoltura

cu care Erasmus și contemporanii săi erau în stare să discute despre toate domeniile comportamentului uman s-a pierdut până în zilele noastre. În multe situații el depășește pentru noi limita de aversiune.

Dar tocmai acest fapt ține de problemele despre care ne-am propus să tratăm aici. Prin urmărirea felului în care s-au transformat acele concepte prin care diversele societăți au căutat să se exprime, coborând de la conceptul de civilizare către precursorul acestuia, conceptul de *civilité*, se ajunge dintr-o dată pe urmele procesului civilizării în sine, pe urmele modificărilor efective de comportament din Occident. Faptul că ne jenăm să discutăm sau chiar numai să auzim multe dintre cele tratate de Erasmus ține de simptomele procesului de civilizare. Indispoziția, exprimată sau nu, ce ne cuprinde față de oamenii care spun pe nume necesităților trupești sau discută despre ele mai deschis decât am face-o noi, este unul din sentimentele predominante etichetate ca „barbar” sau „necivilizat”. Aceasta este, prin urmare, „indispoziția creată de barbarie” sau, pentru a ne exprima mai corect și mai puțin valorizant, jena față de acea stare emoțională diferită, față de acel standard diferit de jenă întâlnit și astăzi la multe societăți pe care le numim „necivilizate”, față de acel standard al aversiunii care l-a precedat pe al nostru și ca a cărui premisă se constituie. Se naște întrebarea cum și de ce a ajuns de fapt societatea apuseană de la un standard la celălalt, cum s-a „civilizat”. Nu se poate evita ca, la aprecierea acestui proces de civilizare, să fie trezite asemenea sentimente de indispoziție și aversiune. Este bine să fim conștienți de ele. Este necesar, măcar atunci când facem o apreciere, să încercăm să suprimăm toate acele sentimente de aversiune și de superioritate, toate acele aprecieri valorice și cenzuri ce se leagă de conceptele de „civilizație” sau de „necivilizat”. Tipul nostru de comportament a izvorât din acela pe care îl desemnăm „necivilizat”. Dar conceptele cuprind prea static și prea lipsit de nuanțe modificarea efectivă. În realitate, în opoziția dintre „civilizat” și „necivilizat” nu avem de a face cu o antiteză de tipul celei dintre „bine” și „rău”; aici este vorba, în mod cât se poate de evident, de trepte ale unei serii în dezvoltare, care se continuă. Poate ar fi bine ca și celor ce vor veni după noi treapta noastră de civilizație, comportamentul nostru să le determine sentimente de aversiune asemănătoare celor pe care ni le provoacă nouă uneori comportamentul înaintașilor noștri. Exprimările reacțiilor emoționale și conduita socială au evoluat de la o formă și un standard care nu au reprezentat un început, adică nimic din ceea ce, într-un sens absolut și nenuanțat, ar putea fi desemnat ca „necivilizat” până la ale noastre, pe care le caracterizăm prin termenul de „civilizate”. Iar noi suntem nevoiți, pentru a le înțelege, să ne întoarcem, în rememorarea istorică, până la acela din care s-a ivit. „Civilizația”, pe care în mod obișnuit

o considerăm ca pe un bun, care ne parvine pur și simplu în formă finită, așa cum ni se prezintă, și în legătură cu care nu ne punem problema cum am ajuns s-o dobândim, este un proces sau o parte a unui proces în care ne aflăm noi înșine. Tot ceea ce este individual și considerat a ține de civilizație, mașinile, descoperirile științifice, formele statale, orice ar fi, sunt dovezi ale unei anumite structurări a relațiilor umane, a societății, și a unui anumit tip de conduită umană. Rămâne să ne punem întrebarea dacă modificările de conduită, procesul social de „civilizare” a omului, cel puțin în faze individuale și în trăsăturile sale caracteristice elementare, sunt accesibile conștiinței gânditoare cu un anumit grad de precizie.

II. Formele medievale de comportament în societate

1. În scrierea lui Erasmus din Rotterdam *De civilitate morum puerilium* se conturează un anumit tip de conduită socială. Chiar raportându-ne la aceasta, este dificil să ne descurcăm cu simpla antiteză dintre „civilizat” și „necivilizat”.

Cine l-a precedat? A fost primul care s-a ocupat de asemenea probleme?

Nicidecum. Întrebări asemănătoare i-au preocupat și pe oamenii din Evul Mediu, pe oamenii din Antichitatea greco-romană și desigur și pe oamenii „civilizațiilor” înrudite, care ne-au precedat.

Nu este posibil să abordăm acest proces, ce nu cunoaște un început, fără a ne delimita. De oriunde am începe, există o mișcare, există ceva care precedă. Pentru cercetarea retrospectivă este necesar să stabilim niște limite care să corespundă, pe cât posibil, proceselor efective. Aici ar trebui să fie suficient să pornim de la standardul medieval – fără a-l cerceta mai amănunțit –, pentru a urmări mișcarea, curba dezvoltării care conduce de acolo spre timpurile noi.

Din Evul Mediu ne-au parvenit numeroase informații cu privire la ceea ce, în situații particulare, era considerat a fi o conduită demnă pentru societate. Și în acest caz, normele de conduită la masă au jucat un rol deosebit. Mâncatul și băutul se aflau în cu totul alt fel în centrul vieții de societate decât azi, când – adeseori, deși nu întotdeauna – formează mai degrabă cadrul și introducerea conversației și a petrecerii timpului în societate.

Clerici învățați au conceput ocazional în latină niște norme de comportament, mărturii ale standardului societății lor. În scrierea sa *De institutione novitiorum*, Hugo de St. Victor († 1141) se ocupă printre altele și de asemenea probleme. Evreu botezat, spaniolul Petrus Alphonsi tratează despre ele în *Disciplina clericalis*, la începutul

secolului al XII-lea; dintre cele șase sute șazeci și două de versete latine cuprinse sub titlul *Morale scolarium*, din anul 1241, Johannes v. Garland dedică unele regulilor de comportament în societate, îndeosebi manierelor la masă.

Pe lângă asemenea norme de comportament din societatea clericală vorbitoare de latină, există, începând cam din secolul al XIII-lea, mărturii corespunzătoare în diferite limbi laice, inițial mai ales din cercurile societății curtene a cavalerilor.

Cele mai timpurii consemnări ale manierelor uzuale în straturile laice superioare provin din Provence și din învecinata Italie, de care este legată din punct de vedere cultural. De asemenea, prima scriere germană despre curtenie este opera unui „străin”, italianul Thomasin de Zerclaere, și se intitulează *Oaspetele străin* (tradusă în germană de Friedrich Rückert). O altă scriere despre curtenie a lui Thomasin, scrisă în aceeași limbă italiană, conține în titlul german o formă timpurie a conceptului de „Höflichkeit”, curtoazie. Respectiva scriere, pierdută între timp, este amintită ca fiind o „buoch von der hüfscheit”.

Din același cerc cavaleresc-curtenesc provin cele cincizeci de scrieri despre curtenie ale lui Bonvicino da Riva și *Hofzucht* (*Manierele curtenești*), atribuită lui Tannhäuser. Ocazional se găsesc și în marile cântece epice ale societății cavaleresti-curtene asemenea norme, de exemplu în *Roman de la Rose*⁶, din secolul al XIV-lea. Cartea lui John Russel *Book of Nurture*, datând probabil din secolul al XV-lea, oferă, în versuri scrise în engleză, un întreg compendiu al comportamentului pentru tânărul nobil aflat în slujba unui mare domn, asemănător și în forma prescurtată, *The Babees Book*⁷.

Alături de acestea, există în diverse limbi, mai ales în edițiile din secolele al XIV-lea sau al XV-lea, dar probabil că parțial, în esență, de o dată mai veche, o cu totul altă serie de versete mai lungi sau mai scurte destinate memorării, tratând „Tischzuchten” – manierele la masă. Învățăturile pe dinafară juca în societatea medievală, în care cărțile erau mai rare și mai scumpe, un cu totul alt rol decât azi ca mijloc de instruire și de educare, iar aceste norme rimate constituiau una dintre căile prin care se încerca să se întipărească în memoria oamenilor ceea ce trebuiau sau nu trebuiau să facă în societate, dar mai ales la masă.

2. Așa cum scrierile medievale ce prescriu diverse maniere și ai căror autori sunt cunoscuți nu sunt produse individuale în accepția modernă a cuvântului, nici aceste „scrieri despre manierele la masă” nu consemnează idei personale ale unor indivizi din cadrul unei societăți foarte individualizate. Ceea ce ni s-a transmis în formă scrisă sunt fragmente ale unei ample tradiții orale, reflectări a ceea ce era efectiv uzual în societate, și care tocmai de aceea sunt importante, ele transmițând nu ceva excepțional, ci tipicul pentru societate.

Nici acele câteva poeme, păstrate pentru posteritate sub un nume cunoscut, precum *Hofzucht* de Tannhäuser sau *Book of Nurture* de John Russel, nu reprezintă altceva decât concepții individuale ale unuia dintre numeroasele curente tradiționale, care circulau în societate corespunzător cu structurarea sa. Cei ce le consemnau nu erau nici legiuitorii și nici creatorii acestor norme, ci culegători, ordonaatori ai preceptelor și tabuurilor uzuale în societate; de aceea, în mai toate aceste scrieri, fie că au de-a face cu literatura sau nu, se regăsesc mereu precepte asemănătoare, reflectări ale acelorași obiceiuri, mărturii ale unui anume standard comportamental și emoțional în viață și societate.

La o cercetare mai atentă, se pot eventual evidenția anumite diferențe ale obiceiurilor ținând de tradițiile naționale primate individual și, în măsura în care materialul o permite, deosebiri ale standardului social sau chiar unele reorganizări în cadrul acelorași curente ale tradiției. Pare, de exemplu, că tonalitatea și chiar obiceiurile au înregistrat modificări în secolele al XIV-lea și al XV-lea, o dată cu ascensiunea elementelor citadine reprezentate de bresle, la fel ca în vremurile mai recente, când modelele inițiale de conduită aristocratică de curte au fost preluate de cercurile burgheze.

Studierea modificărilor survenite în conduita medievală rămâne o sarcină a cercetării viitoare. Aici este îndeajuns să ne referim la ele și să amintim faptul că standardul medieval este lipsit de o anumită mișcare interioară și nu reprezintă în nici un caz „începutul”, cu atât mai puțin sfârșitul procesului „civilizării”, și nici, după cum s-a afirmat ocazional, „starea de barbarie” sau cea „de primitivitate”.

Standardul existent atunci era diferit de al nostru, iar dacă a fost mai bun sau mai rău nu constituie obiectul discuției noastre. Atunci când, „în căutarea timpului pierdut”, ne îndreptăm pas cu pas de la secolul al XVIII-lea la secolul al XVI-lea și de la secolul al XVI-lea la secolele al XIII-lea și al XII-lea, n-o facem cu convingerea că aici s-ar afla „începutul” procesului de civilizare, ci pentru că reîntoarcerea la noi, micul drum de la standardul Evului Mediu până la standardul epocii moderne timpurii, și încercarea de a înțelege ce s-a întâmplat de fapt cu oamenii, oferă pentru început suficient material pentru o meditație limitată.

3. Standardul „comportamentului ales” din Evul Mediu este reprezentat, la fel ca toate cele ce au urmat, de un concept anume. Prin intermediul acestuia, stratul laic superior al Evului Mediu (sau cel puțin câteva dintre grupările lui de seamă) ajunge să dea glas conștiinței de sine, faptelor pe care le consideră reprezentative pentru sensibilitatea sa. Esența conștiinței de sine și a comportamentului „adekvat în societate” a fost numită în franceză *courtoisie*, în engleză *courtesy*, în italiană *cortesia* – pe lângă alte concepte înrudite și adeseori în forme deviate –, iar în Germania i s-a spus, în tot mai

multe variante, de obicei *hövescheit*, *hübescheit* sau chiar *zuht*. Toate aceste concepte indică, într-un mod cât se poate de direct și cu mult mai puțin voalat decât cele ulterioare, care îndeplinesc aceleași funcții, un anume loc în societate. Ele spun : acesta este modul de comportare la curte. Prin intermediul lor, anumite grupări de la vârful societății laice nu desemnau cavalerimea în totalitatea sa, ci în primul rând cercurile cavaleresti de curte ce se formau în jurul *marilor* seniori feudali, ceea ce le deosebește în privința sensibilității, a codului de conduită, a preceptelor și interdicțiilor care s-au format la marile curți feudale și care se extind apoi și la alte straturi ; dar această diferențiere ar putea fi lăsată aici la o parte. Comparativ cu vremurile ulterioare, se resimte pentru început o mare omogenitate a moravurilor și a proastelor obiceiuri luate în discuție, adică tocmai ceea ce am considerat aici a fi un anume „standard”.

Cum arată acest standard ? Ce se prezintă ca o conduită tipică, ce anume din aceste precepte are caracter de continuitate ?

În primul rând, ceva care, în comparație cu vremurile ulterioare, ar putea fi numit simplitate, naivitate. Există, ca în toate societățile în care afectele se manifestă mai impetuos și mai direct, mai puține nuanțări psihologice și complicații ideatice. Există prietenul și dușmanul, plăcerea și neplăcerea, oameni buni și oameni răi.

„Dem vrumen soltu volgen,
dem boesen wis erbolgen”

se spune într-o transpunere germană a scrierii *Disticha Catonis*⁸, surprinzând normele de conduită care circulau în Evul Mediu sub numele lui Cato. Sau, în alt loc :

„Svenne dîn gesinde dich
erzürne, lieber sun, sô sich
daz dir werde iht sô gâch
daz dich geriue dar nâch”⁹.

Totul este mai simplu, instinctele și înclinațiile sunt mai puțin reținute decât ulterior, inclusiv la masă :

„Kein edeler man selbander sol
mit einem leffel sufen niht ;
daz zimet hübschen liuten wol,
den dicke unedellich geschiht”

se spune în scrierea despre manierele la curte a lui Tannhäuser¹⁰. „Hübsche liute” sunt persoanele nobile, „curtenii”. Preceptele acestei scrieri despre manierele la curte sunt în mod explicit destinate păturii superioare, cercurilor cavaleresti de curte. Comportamentul nobil, „hovelich”, curtenesc, este mereu comparat cu „geburische siten”, cu comportamentul țăranilor.

„Sümliche bizent ab der sniten
und stozents in die schüzzel wider
nach geburischen siten ;
sülh unzuht legent diu hübschen nider.”¹¹

Dacă ai mușcat din pâine, n-o mai muia în castronul comun. Le este permis țăranilor, dar nu și acelor „hübsche liute”.

„Etlicher ist also gemuot,
swenn er daz bein genagen hat,
daz erz wider in die schüzzel tuot ;
daz habet gar für missetat.”¹²

Nu arunca înapoi în castronul comun oasele pe care le-ai ros. Din alte surse știm că obiceiul era ca ele să fie aruncate pe podea.

„Der riuspet, swenne er ezzen sol,
und in daz tischlach sniuzet sich,
diu beide ziment niht gar wol,
als ich des kan versehen mich”¹³

spune un precept. Sau altul :

„Swer ob tem tische sniuzet sich,
ob er ez ribet an die hant,
der ist ein gouch, versihe ich mich,
dem ist niht besser zuht bekannt”¹⁴.

Să te folosești de mână ca să te ștergi la nas era ceva de la sine înțeles. Încă nu existau batistele. Dar la masă era recomandată o anumită rețineră ; și nici în fața de masă nu era recomandabil să-ți sufli nasul.

Nu plescăi și nu fornăi când mănânci se spune în continuare :

„Swer snudet als ein wazzerdahs,
so er izzet, als etlicher phliget,
und smatzet als ein Beiersahs,
wie gar der sich der zuht verwiget”¹⁵.

Dacă simți nevoia să te scarpini, n-o face cu mâna goală, ci folosește-te de tunică :

„Ir sült die kel ouch jucken niht,
so ir ezrt, mit blozer hant ;
ob ez aber also geschihet,
so nemet hovelich daz gewant”¹⁶.

Toată lumea își lua mâncarea de pe platoul comun cu mâna. De aceea se recomanda să nu-ți bagi degetele în urechi, în nas și să nu le duci la ochi :

„In diu oren grifen niht enzimt
und ougen, als etlicher tuot,
swer den unflat von der nasen nimt,
so er izzet, diu driu sint niht guot”¹⁷.

Înainte de masă trebuie să te speli pe mâini:

„ich hoere von sümlichen sagen
(ist daz war, daz zimet übel),
daz si ezzen ungetwagen;
den selben müezen erlamen die knübel”¹⁸.

Iar în altă scriere despre manierele la masă, care prezintă anumite înrudiri cu *Hofzucht* de Tannhäuser și în care există multe asemănări textuale, în *Ein spruch der ze tische kêrt*¹⁹ – *Cuvânt către meseni*, se pretinde să mănânci cu o singură mână, atunci când mănânci împreună cu altul din aceleași farfurii sau de pe aceeași felie – ceea ce se întâmpla adesea –, și anume cu mâna opusă față de așezarea spre comesean:

„man sol ouch ezzen alle frist
mit der hant diu engegen ist;
sitzt der gesell ze der rechten hant,
mit der tenken iz zehant;
man sol sich geren wenden
daz man ezz mit beiden henden”²⁰.

Dacă nu ai un ștergar de mâini, nu-ți șterge mâinile de tunică, ci lasă-le să se zvânte, se spune în același *spruch*²¹. Sau, de asemenea:

„schaffe vor, swaz dir si nôt,
daz du iht sitzest schamerôt”²².

La fel, nu se cade la masă să-ți lărgești cingătoarea²³.

Toate acestea le sunt spuse unor adulți, nu doar copiilor. Pentru sensibilitatea noastră aceste recomandări de comportare făcute persoanelor din stratul superior sunt elementare, situându-se mult sub ceea ce, în mod general, în actualul stadiu de comportament, se consideră a fi uzanțe și obiceiuri în cercurile societății rurale, cea a țăranilor. Aceleași standarde se definesc, cu anumite variațiuni, și în scrierile curtenestii din alte limbi.

4. Pentru unul dintre diferitele curențe ale tradiției, ce conduce de la anumite maniere la masă de sorginte latină îndeosebi la cele franceze, posibil la cele italiene și provenșale, au fost alcătuite preceptele și interdicțiile care se repetă în cele mai multe sau în toate variantele²⁴. În linii mari, ele sunt identice cu cele cuprinse în scrierile germane despre manierele la masă. Se regăsește aici înainte de toate preceptul de a rosti rugăciunea la masă, întâlnit și la Tannhäuser.

În repetate rânduri se face recomandarea de a te așeza la locul ce ți se indică sau aceea ca în timpul mesei să nu duci mâna la nas și la urechi. Nu este permis să ții coatele pe masă, se spune adesea. Abordează o mină veselă. Nu vorbi prea mult. Foarte des se reamintește faptul că nu ai voie să te scarpini și nici să te năpustești cu lăcomie asupra bucatelor. De asemenea, nu este permis să pui înapoi în castronul comun bucata pe care ai mestecat-o deja; interdicția aceasta este frecvent repetată. Nu mai puțin frecvent se face auzit avertismentul de a te spăla pe mâini înainte de masă, precum și acela de a nu înmuia merindele în solniță. Apoi se tot spune: nu-ți curăța dinții cu cuțitul. Nu scuipa pe masă sau deasupra. Nu mai cere să te servești de pe platoul care a fost deja îndepărtat. Nu te arăta nestăpânit la masă, se spune adesea. Șterge-ți buzele înainte de a bea. Nu spune nimic rău despre bucate, de asemenea, nu spune nimic ce i-ar putea irita pe ceilalți. Dacă ai înmuiat pâine în vin, bea paharul până la fund sau aruncă ce a rămas. Nu-ți curăța dinții folosindu-te de fața de masă. Nu oferi altora restul de supă ce ți-a rămas și nici bucata de pâine din care ai mușcat, nu-ți sufla nasul prea zgomotos. Nu adormi la masă. Și altele de acest gen.

Precepte și îndrumări ce se situează la același nivel al moravurilor și proastelor obiceiuri se regăsesc și în alte serii de asemenea reguli rimate, ușor de memorat, asemănătoare între ele în ce privește regulile de comportament în societate, în niște curente ale tradiției ce nu se află în interdependență nemijlocită cu această serie cunoscută în Franța. În cazul tuturor acestora avem de-a face cu mărturii ale unui anumit standard al raporturilor dintre oameni, cu mărturii ale alcătuirii societății medievale și ale „spiritelor” medievale. Înrudirea dintre ele este o înrudire sociogenetică și psihogenetică; între toate aceste precepte comportamentale franceze, engleze, italiene, germane, latine poate exista, dar nu în mod obligatoriu, o înrudire literară. Deosebiriile dintre ele sunt minore, în comparație cu ceea ce au în comun, ceea ce corespunde unității comportamentale efective în stratul superior medieval, în comparație cu vremurile moderne.

În scrierile despre curtenie ale lui Bonvicino da Riva – de exemplu, în una dintre scrierile relativ personale despre manierele la masă și, corespunzător dezvoltării italiene, „progresiste” –, pe lângă multe alte imperative cuprinse și în seria deja amintită a scrierilor franceze, se regăsește și acela ca atunci când tușești sau strănuți, să te întorci cu spatele, sau acela de a nu-ți linge degetele. Nu este voie, se spune aici, să-ți alegi cele mai bune bucăți de pe platou și trebuie să tai pâinea așa cum se cuvine. Nu este voie să apuci cu degetele marginea paharului comun, ci să ții paharul cu ambele mâini. Dar esența curtoaziei, standardul, uzanțele sunt în linii mari aceleași și

aici. Și nu este lipsit de interes că cel care a prelucrat scrierile despre curtenie ale lui Bonvicino da Riva trei secole mai târziu, din totalitatea regulilor date aici de către da Riva nu a modificat decât două, nu tocmai esențiale²⁵: acesta recomandă ca paharul să fie ținut cu ambele mâini doar atunci când nu este prea plin, iar dacă din același pahar beau mai mulți, să se renunțe la fărâmițarea pâinii în el, în timp ce da Riva nu prescria decât ca fărâmele să fie golite din pahar sau înghițite în timpul băutului.

Fapte asemănătoare s-ar putea evidenția din seria tradiției germane a acelor *Tischzuchten*. Scrierile germane despre manierele la masă, despre care avem mențiuni scrise ce datează din secolul al XV-lea, sunt caracterizate poate de un ton ceva mai aspru decât *Oaspetele străin* al lui Thomasin de Zerclaere sau *Hofzucht* de Tannhäuser, datând din secolul al XIII-lea. Dar standardul moravurilor și proastelor obiceiuri nu pare să se fi modificat prea mult. Uneori s-a arătat că într-un precept târziu, care are multe în comun cu cele amintite anterior, apare ca noutate avertismentul de a nu scuipa pe masă, ci doar sub masă sau la perete. Iar acest fapt a fost interpretat ca un simptom al înăsprii moravurilor. Dar este mai mult decât improbabil ca în secolele precedente uzanțele să fi fost cu mult diferite, cu atât mai mult cu cât din vremurile mai îndepărtate ne-au fost transmise precepte asemănătoare celor din seria franceză. Iar ceea ce poate fi dedus din literatură în cea mai largă accepție a cuvântului este documentat în tablouri. Și în acest domeniu este nevoie de cercetări mai precise; dar, în comparație cu vremurile ulterioare, tablourile de până în secolul al XV-lea care reproduc imaginea unor meseni ne prezintă, fără excepție, puțină veselă, chiar dacă în cazurile particulare pot fi consemnate, desigur, anumite schimbări. În casele celor mai bogați, platourile sunt de obicei aduse la masă de pe servanță, adesea fără a se respecta o anumită ordine. Fiecare își ia – sau primește – exact ceea ce pofteste. Lumea se servește din castroane comune. Bucatele solide, mai ales carnea, sunt apucate cu mâna, cele lichide cu polonice sau linguri. Dar foarte desupele și sosurile continuă să fie băute. Farfuriile sau străchinile sunt ridicate la nivelul gurii. Mult timp nu există tacâmuri diferite pentru feluri diferite. Sunt folosite aceleași cuțite, aceleași linguri. Se bea din aceleași pahare. Adesea doi comeseni mănâncă de pe același suport.

Acesta este, dacă putem spune astfel, standardul tehnicii medievale de luare a mesei, care corespunde unui standard precis al relațiilor umane și al configurării afectelor.

În cadrul acestui standard există, după cum am mai spus, o mulțime de modificări și diferențieri. Atunci când oameni de rang diferit iau masa împreună, celui de rang mai înalt, de exemplu, i se

acordă întâietate la spălatul mâinilor sau la servirea de pe platou. Forma ustensilelor se modifică de-a lungul secolelor cât se poate de semnificativ. Există mode și, de asemenea, o foarte bine definită „tendință majoră de dezvoltare” care controlează oscilațiile modei. În parte, pătura superioară a lumii laice face la masă dovada unui lux ieșit din comun. Standardul acesta nu se menține din pricina sărăciei în ustensile, ci pentru că pur și simplu nu se resimte nevoia de altceva. A mânca astfel este ceva de la sine înțeles. Corespunde acestor oameni. Dar totodată le corespunde și faptul de a-și face vizibile bogăția și rangul prin bogăția tacâmurilor și a elementelor de decorare a mesei. La mesele bogate din secolul al XIII-lea lingurile sunt din aur, cristal, coral, serpentin. Ocazional se amintește faptul că în postul Paștelui se folosesc cuțite cu mâner din lemn de abanos, la Paște cuțite cu mâner de fildeș, iar la Rusalii cuțite încrustate. Polonicele sunt inițial sferice și destul de puțin adânci, deci la folosirea lor ești obligat să deschizi larg gura. Începând cu secolul al XIV-lea, polonicul ia o formă ovală.

La sfârșitul Evului Mediu apare furculița ca instrument ce le servește mesenilor pentru a-și lua bucatele din castronul comun. Mai bine de o duzină de furculițe se găsesc printre obiectele de preț ale lui Carol al V-lea. Inventarul lui Carol de Savoia, care este deosebit de bogat în tacâmuri luxoase, numără o singură furculiță²⁶.

5. Putem spune: „Ce progres am făcut noi față de acest standard!”, afirmație în care de obicei nu este foarte clar pe cine anume desemnează „noi”, cu care vorbitorul se identifică în cazul unor asemenea afirmații, ca și cum i-ar reveni lui însuși o parte de merit.

Dar și reversul aprecierii este posibil: „De fapt, ce s-a schimbat? Câteva obiceiuri, nimic mai mult.” Iar câte un observator pare chiar înclinat să afirme, cam în felul în care se spune în prezent despre copii:

„Dacă ar fi venit un înțelept și le-ar fi spus acelor oameni: acest fapt este respingător și neigienic, iar dacă ar fi fost învățați să mănânce cu cuțitul și cu furculița, aceste năravuri ar fi dispărut foarte repede”.

Dar formele de conduită la masă nu sunt ceva ce poate fi izolat. Ele reprezintă un segment – un segment foarte caracteristic – din totalitatea formelor de conduită cultivate prin intermediul societății. Standardul lor corespunde unei structuri sociale foarte bine definite. Rămâne de stabilit care este această structură. Formele de conduită ale oamenilor medievali nu au fost mai puțin legate de totalitatea formelor lor de viață, de întreaga structură a existenței lor, decât este legat modul nostru de conduită și codul nostru social de modul nostru de viață și de structura societății noastre.

Uneori, o scurtă relatare aruncă o anumită lumină asupra stabilității acestor deprinderi, evidențiind faptul că ele nu pot fi înțelese doar

ca un lucru „negativ”, ca o „carență de civilizație” sau chiar de „cunoștințe”, așa cum par din punctul nostru de vedere, ele reprezentând de fapt ceva ce corespundea nevoilor acelor oameni și care le părea judicios și necesar chiar în această formă.

Un doge venețian s-a căsătorit în secolul al XI-lea cu o prințesă grecoaică. În cercul bizantin al acesteia furculița era, în mod evident, în uz. În orice caz, ni s-a transmis că-și ducea mâncarea la gură „au moyen de petites fourches en or et à deux dents”²⁷.

Faptul a provocat la Veneția un îngrozitor scandal:

„Cette nouveauté passa pour une marque de raffinement si outré, que la dogaresse fut sévèrement objurguée par les ecclésiastiques, qui attirèrent sur elle le courroux divin. Peu après, elle était atteinte d'une maladie repoussante et Saint Bonaventure n'hésita pas à déclarer que c'était un châtiment de Dieu”.

A mai durat alte cinci secole până când structura relațiilor umane s-a modificat astfel, încât utilizarea acestei ustensile a ajuns să corespundă unei necesități mai generale. Începând cu secolul al XVI-lea, cel puțin în straturile superioare, furculița, adusă din Italia, devine instrument pentru mâncat mai întâi în Franța, apoi și în Anglia și în Germania, după ce anterior nu a avut o vreme decât rolul de servire a bucatelor solide de pe platou. Henric al III-lea a fost probabil cel care a adus-o de la Veneția în Franța. Curtenii săi nu au fost menajați, fiind luați peste picior datorită acestui mod „afectat” de a mânca, ei înșiși nefiind pentru început foarte obișnuiți cu utilizarea ei. Se povestea că de la farfurie până la gură jumătate dintre bucate cădeau. Ceea ce noi simțim ca firesc, fiind adaptați de mici la acest standard al societății, în numele căruia suntem educați, a trebuit să fie acceptat mai întâi anevoie și încet de societate în ansamblu, și apoi perfecționat. Faptul se aplică începând de la situații atât de ne semnificative în aparență, precum utilizarea furculiței, și nu altfel stau lucrurile în cazul formelor de conduită care ne par a fi mai importante, mai esențiale²⁸.

Încă și în secolul al XVII-lea, furculița era în mod esențial un obiect de lux al clasei superioare, fiind confecționată de cele mai multe ori din aur sau din argint.

Atitudinea descrisă față de „inovația” pe care o reprezintă furculița demonstrează însă cu deosebită claritate un anumit fapt: relația dintre oamenii care mâncau la aceeași masă, potrivit uzanței din Evul Mediu, apucând carnea cu degetele din același castron, bând vinul din același pahar, mâncând supele din aceeași oală sau din aceeași farfurie, ca să nu mai menționăm toate celelalte particularități despre care am oferit probe, era cu totul alta decât a noastră, a celor de azi. Nu doar nivelul conștiinței lor clar și precis motivate,

ci, după toate probabilitățile, viața lor emoțională avea o altă structură și un alt caracter. Potențialul lor afectiv era condiționat de forme relaționale și comportamentale care, corespunzător educației specifice lumii noastre, ar fi percepute azi ca fiind jenante sau cel puțin neatrăgătoare. Ceea ce lipsea – sau ceea ce nu se formase de aceeași intensitate – din acea lume curtenească era acel zid invizibil de afecte care pare a se ridica în prezent între un corp omenesc și altul, respingător și despărțitor, acel zid care se face azi resimțit adesea la simpla apropiere de ceva atins de gura sau de mâna altuia, și care apare ca un sentiment de jenă la simpla *vedere* a multora din necesitățile fiziologice ale altuia, adesea chiar și la simpla lor *menționare* sau ca sentiment de rușine, când unele necesități fiziologice sunt supuse vederii altora, și desigur nu doar atunci.

III. Problema modificării conduitei în Renaștere

1. Avansează pragul de aversiune și limita de pudoare în vremea lui Erasmus? Cuprinde scrierea lui indicii că ar spori sensibilitatea oamenilor și reținerea, pretinse reciproc? Am putea presupune. Scrierile despre maniere ale umaniștilor reprezintă, într-o oarecare măsură, puntea de legătură dintre cele ale Evului Mediu și cele ale vremurilor mai apropiate. Scrierea lui Erasmus, punct culminant în seria scrierilor umaniste despre maniere, are și acest dublu caracter. În multe privințe se află sub semnul tradiției medievale. Se întâlnesc și la acest autor numeroase reguli și precepte provenind pe filiera tradițională a scrierilor cavalierești. Dar totodată există aici primele semne evidente a ceva nou. O dată cu ele se dezvoltă treptat acel concept care a împins în plan secund conceptul cavaliereșc și feudal de curtoazie. Pe parcursul secolului al XVI-lea, conceptul de *courtoisie* pierde din utilizare, iar conceptul de *civilité* devine mai frecvent, și câștigă în secolul al XVII-lea în cele din urmă supremația, cel puțin în Franța. Faptul reprezintă un semn al unei modificări de conduită de dimensiuni considerabile. Desigur că aceasta nu a avut loc în sensul că unui anume ideal de comportament ales i-a fost opus altul, radical deosebit. Cartea lui Erasmus despre *civilitas morum puerilium* – pentru a ne menține pentru moment la aceasta – se află, după cum am spus, în multe privințe sub influența tradiției medievale. Aproape toate regulile societății cavalierești se regăsesc și aici. Carnea continuă să fie apucată cu mâna, chiar dacă Erasmus subliniază: trebuie apucată cu trei degete, nu cu toată mâna. Se regăsesc aici preceptul de a nu te năpusti asupra bucatelor ca un nesățul, imperativul spălatului pe mâini înainte de masă, preceptele cu privire la scuipat, la

suflatul nasului, la utilizarea cuțitului și multe altele. Se prea poate ca Erasmus să fi cunoscut una sau alta dintre aceste „Tischzuchten”, scrierile versificate despre manierele la masă, sau scrierile clericilor care tratau asemenea probleme. O bună parte a acestor scrieri a fost cu siguranță foarte răspândită. Este puțin probabil ca Erasmus să le fi scăpat din vedere. Mai precis poate fi documentată relația sa cu moștenirea Antichității. Parțial, influența acesteia asupra scrierii în cauză a fost deja demonstrată de comentatorii săi contemporani. Locul pe care îl ocupă în cadrul bogatei dezbateri umaniste cu privire la formarea oamenilor și la buna-cuviință rămâne în continuare de cercetat în amănunt²⁹. Dar oricare ar fi conexiunile literare, ceea ce ne interesează în acest context sunt cele sociogenetice. Cu siguranță, Erasmus nu a compilat scrierea din alte cărți; și el, ca fiecare dintre cei ce s-au dedicat dezbaterii unor asemenea probleme, a avut nemijlocit în fața ochilor un cod social foarte precis, un anumit standard al moravurilor și al proastelor obiceiuri. Scrierea despre maniere este de asemenea o culegere de observații din viața societății respective. Ea este, după cum avea să spună cineva mai târziu, „într-o oarecare măsură opera lumii întregi”. Și chiar dacă am face abstracție de orice altceva, succesul de care s-a bucurat, rapida ei răspândire, funcția de manual pentru educarea băieților dovedesc faptul că a corespuns unei necesități sociale și că ea consemnează modelele de conduită cărora le venise vremea, care erau pretutindeni pretinse de societate sau, ca să fim mai exacti, pentru început de stratul superior.

2. Societatea era „în tranziție”. La fel erau și scrierile despre maniere. Se simte încă din tonalitate, din felul în care sunt privite lucrurile, că, în ciuda legăturii cu Evul Mediu, se formează totuși ceva nou. Ceea ce resimțim drept „simplism”, opunerea nenuanțată a ceea ce este „bine” și „rău”, „cucernic” și „păcătos”, s-a pierdut. Lumea este privită mai diferențiat, adică printr-o mai accentuată reținere a propriilor afecte.

Ceea ce deosebește o parte a scrierilor umaniste de sorginte comună, ceea ce distinge mai ales scrierea lui Erasmus de consemnările codului cavaleresc nu sunt îndeosebi sau, în orice caz, nu exclusiv regulile enunțate sau bunele moravuri și proastele obiceiuri la care se referă, ci în primul rând tonalitatea în care sunt scrise, felul în care privesc lumea. Aceleași reguli sociale de joc, care în Evul Mediu erau trecute din gură în gură ca o moștenire mai impersonală, sunt spuse acum într-un fel nou și cu o accentuare care te face să simți: aici vorbește cineva care nu doar transmite mai departe o tradiție, oricât de mult ar fi prelucrat din scrierile medievale și mai ales din cele antice, ci care a observat personal toate acestea, care și-a consemnat propria experiență.

Dacă faptul nu ar deveni evident din *De civilitate morum puerilium*, l-am ști din scrieri mai vechi ale lui Erasmus, în care impregnarea valorilor tradiției medievale și antice cu propria experiență este poate exprimată și mai limpede, și mai direct. Încă în *Colloquia*, care parțial se bazează neîndoielnic pe modele antice, mai ales pe cele oferite de Lucian, și îndeosebi în dialogul *Diversoria* (Basel, 1523), Erasmus a descris pe alocuri nemijlocit ceva din experiențele pe care le-a prelucrat apoi în *Civilitas morum*.

Diversoria tratează despre deosebirea dintre moravurile întâlnite în hanurile germane și în cele franceze. Ni se povestește aici despre camera de oaspeți a unui han german: vreo optzeci sau nouăzeci de oameni stau unul alături de celălalt, și anume, după cum se subliniază, nu doar poporul de rând, ci și oameni bogați și nobili, bărbați, femei, copii, cu toții de-a valma. Și fiecare se îndeletnicește cu ceea ce i se pare necesar. Unul își spală îmbrăcămintea și își atârnă hainele șiroind de apă pe sobă. Altul se spală pe mâini. Dar ligheanul are un asemenea grad de curățenie, spune naratorul, că ți-ar trebui încă unul, ca să te speli de apa aceea. În aer plutesc mirosuri de usturoi și alte izuri grele. Se scuiă la tot locul. Unul își curăță cizmele pe masă. Apoi se servește masa. Fiecare își cufundă pâinea în platoul comun, mușcă din ea, apoi o înmoaie din nou. Farfuriile sunt murdare, vinul este prost, iar dacă vrei să ți se aducă unul mai bun, hangiul spune: am găzduit destui oameni de vază, până și conți. Dacă nu vă place, căutați-vă alt adăpost. Străinul de loc are o soartă deosebit de grea. În primul rând, ceilalți se holbează la el fără încetare, ca și cum ar vedea un animal ciudat din Africa. Și apoi, oamenii nu-i acceptă decât pe nobilii din propriul lor ținut.

Încăperea este supraîncălzită, cu toții transpiră, emană mirosuri grele și se șterg de sudoare. Există cu siguranță printre acești oameni unii care poartă vreo boală ascunsă.

„Probabil, spune naratorul, cei mai mulți au boala spaniolă, deci nu sunt mai puțin de temut ca leproșii.”

„Curajoși oameni – afirmă celălalt –, fac haz de aceste lucruri și mai mult nici că le pasă.”

„Dar acest curaj a fost plătit de mulți cu viața.”

„Ce ar putea face? S-au obișnuit cu toate acestea, iar un om dintr-o bucată nu renunță la obiceiurile sale.”

3. Se vede că Erasmus, la fel ca toți ceilalți care au scris înaintea sa ori după el despre conduită și despre comportament, este pentru început un culegător de moravuri și de proaste obiceiuri, pe care le întâlnește în viața socială. Aceasta determină în primul rând concordanța dintre ei toți, și la aceasta se reduc și deosebirile. Faptul că

scrierile conțin, mai puțin decât altele cărora ne-am obișnuit să le acordăm atenție, ideile neobișnuite ale unei personalități marcante, faptul că prin tematica lor sunt constrânse să se mențină în strânsă legătură cu realitatea socială le conferă o deosebită însemnătate ca sursă de informație cu privire la procesele sociale.

Dar observațiile lui Erasmus cu privire la această temă se înscriu, alături de puține altele semnate de diverși autori din aceeași fază, printre fenomenele de excepție din seria tradițională a scrierilor despre maniere. Căci aici prezentarea preceptelor și imperativelor, dintre care unele sunt foarte vechi, este pătrunsă de un temperament extrem de individual. Acesta este la rândul său un „semn al timpului”, o expresie a transformării societății, un simptom pentru ceea ce desemnează, întrucâtva echivoc, ca „individualizare”. În plus, indică și un alt aspect: în mod evident, problema conduitei în societate devenise în acest timp atât de importantă, încât oameni cu o înzestrare aparte și de mare renume nu tratau cu dispreț asemenea preocupare. Ulterior, acest rol decade, devenind, în general, apanajul spiritelor de rang secund sau terț, care compilează, continuă, extind, ajungându-se din nou, chiar dacă nu în aceeași măsură ca în Evul Mediu, la o tradiție impersonală a cărților ce tratează despre maniere.

Despre mișcările sociale de care depind schimbările de comportament, regulile de comportare în societate și sentimentele de jenă vom mai vorbi în alt loc. Să facem din capul locului o precizare necesară pentru a înțelege poziția lui Erasmus și, implicit, felul său de a trata regulile de comportare în societate.

Scrierea lui Erasmus este produsul unor vremuri marcate de o regroupare socială. Ea este expresia acelei rodnice perioade de tranziție de după destinderea ierarhiei sociale medievale și înainte de stabilizarea celei moderne. Aparține fazei în care vechea pătură nobiliară a cavalerimii se afla în declin, iar cea nouă, specifică pentru curtea domnitorilor absolutiști, se afla încă în formare. Această situație le-a oferit printre altele reprezentanților unei mici păтури de intelectuali laici provenind din rândurile burgheziei, umaniștilor – deci și lui Erasmus –, atât șansa ascensiunii, a posibilității de a dobândi prestigiu și forță spirituală, cât și candoarea curajului și a distanțării, cum n-au existat până atunci și nici de atunci încolo. Deosebita șansă de distanțare, care le-a permis unor reprezentanți ai păturii intelectuale să nu se identifice complet și necondiționat cu nici una dintre grupările sociale ale lumii lor, chiar și atunci când față de una dintre ele, cea princiar-curtenească, s-au simțit mai apropiați decât față de celelalte, își găsește expresia și în scrierea *De civilitate morum puerilium*. În nici un caz Erasmus nu trece cu vederea și nu maschează deosebirile sociale. El vede foarte precis că pepinierele efective a ceea ce se considera la vremea aceea a fi regulile

de comportare în societatea aleasă sunt curțile princiare. Astfel, el îi spune tânărului prinț, căruia îi dedică această „civilitas morum” :

„Vreau să mă adresez tinereții tale, vorbindu-ți despre comportamentul civilizat al băieților, nu pentru că domnia-ta ar avea prea mare trebuință ; domnia-ta a fost de mic educat printre curteni și a avut de timpuriu parte de un educator excelent... și nici pentru că tot ce se spune în această scriere s-ar referi la domnia-ta ; ești odraslă princiară și ești născut ca să domnești”.

Dar Erasmus se referă mereu, deosebit de accentuat, la conștiința de sine a intelectualului, care s-a ridicat prin spiritul său, prin știință și prin scris, care se legitimează prin carte, la conștiința de sine a unui reprezentant al intelectualității umaniste, care își permite să mențină o anumită distanță chiar și față de clasa domnitoare și opiniile ei, oricât de legat s-ar simți de ea.

„In primis pueros decet omnis modestia et in his praecipue nobiles. Pro nobilibus autem habendi sunt omnes qui studiis liberalibus excolunt animum. Pingant alii in clypeis suis leones, aquilas, tauros et leopardos : plus habent verae nobilitatis, qui pro insignibus suis tot possunt imagines depingere, quot perdidicerunt artes liberales”

declară el în încheierea dedicației pe care i-o face tânărului prinț. Fie ca unii să-și picteze pe blazoane lei, șoimi sau alte animale. Mai nobili sunt aceia ce pot însemna pe blazonul propriu imaginea a tot ceea ce au fost în stare să realizeze prin cultivarea artei și științei.

Aceasta este vorbirea, aceasta este conștiința de sine specifică intelectualului în faza amintită a dezvoltării sociale. Înrudirea socio-genetică și psihogenetică a unor asemenea gânduri cu cele ale păturii intelectuale germane a secolului al XVIII-lea, cu autolegitimarea sa prin concepte precum *Kultur* și *Bildung* este fără îndoială evidentă. Dar în perioada imediat ulterioară lui Erasmus, puțini oameni ar fi avut sinceritatea sau chiar oportunitatea socială de a-și împărtăși gândurile, atât de direct și de nevoalat, unui nobil pe o dedicație. O dată cu stabilizarea tot mai accentuată a ierarhiei sociale, o asemenea afirmație ar fi fost percepută din ce în ce mai mult ca lipsă de tact, poate chiar ca un afront. Faptul ca prin comportament să se acorde diferenței de rang cea mai mare însemnătate va deveni de aici înainte esența curtoaziei, cerința primordială a acelei *civilité*, cel puțin în Franța. Aristocrația și intelectualitatea burgheză întrețin relații sociale, dar devine un imperativ impus de tact ca diferențele de stare să fie respectate, dându-li-se o expresie neechivocă. În schimb, în Germania, începând cu epoca umaniștilor, există în permanență o intelectualitate burgheză, care, cu câteva excepții, trăiește într-o izolare mai

mult sau mai puțin marcată față de societatea aristocrată de curte, o pătură a intelectualității ce are caracterul specific al stării de mijloc.

4. Dezvoltarea scrierilor germane despre maniere și deosebirea dintre acestea și cele franceze oferă o serie de dovezi dintre cele mai clare. Nu vom intra aici în amănunte, dar este suficient să amintim o singură operă, *Grobianus*³⁰ de Dedekind, împreună cu larg răspândita și foarte influenta traducere în germană a acestor distihuri latine de către Conradt Scheidt, pentru a simți deosebirea. Întreaga literatură germană „grobiană”, plină de zeflema și de dispreț, în care se face foarte serios resimțită cerința „moderării moravurilor”, dovedește, fără echivoc și mai clar decât orice altă tradiție națională corespunzătoare, caracterul specific burghez al stării de mijloc, al celor care o scriu, care, în parte, sunt preoți protestanți sau învățători. Asemănătoare este situația celor mai multe dintre scrierile din Germania care au fost concepute în perioada următoare și au tratat „manierele” și „regulile de comportare în societate”. Desigur, și aici curțile sunt într-o măsură din ce în ce mai mare locul primordial unde se formează regulile; dar cum aici zidurile sociale dintre burghezie și nobilimea de curte sunt relativ înalte, autorii burghezi vorbesc de cele mai multe ori ca despre un fapt străin, ce trebuie învățat pentru că așa stau lucrurile la curțile domnești. În ciuda cunoștințelor temeinice pe care le au, vorbesc totuși ca niște străini, adesea cu o nedisimulată stângăcie. Cei care scriu în Germania în vremurile ce urmează, și mai ales după Războiul de treizeci de ani, formează o pătură intelectuală relativ oprimată, trăind într-o anumită regiune, în cadrul unei anumite stări și fiind mai strâmtorată din punct de vedere economic. Abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când intelectualitatea burgheză germană, oarecum ca avangardă a burgheziei comerciale, va dobândi noi șanse de ascensiune și ceva mai multă libertate de mișcare, se fac din nou auzite limbajul și expresiile unei conștiințe de sine, comparabilă cu a umaniștilor și mai ales cu a lui Erasmus, chiar dacă și atunci abia dacă i se spune vreodată nobilimii: toate animalele voastre heraldice valorează mai puțin decât cultivarea acelor „artes liberales”, decât performanțele în artă și știință, deși, în esență, de cele mai multe ori acesta este sensul.

Ceea ce s-a prezentat mai sus ca introducere în mișcarea de la sfârșitul secolului al XVIII-lea își are originile într-o tradiție cu mult mai veche, într-un fel de continuă legitate structurantă a societății germane, începând cu dezvoltarea deosebit de puternică a orașelor și a burgheziei germane de la sfârșitul Evului Mediu. În Franța, iar pe parcursul anumitor perioade și în Anglia și Italia, un segment al scriitorimii de origine burgheză se simte mereu făcând parte din cercul aristocrației de curte; în Germania această situație se întâlnește

mult mai rar. În celelalte țări, scriitorii burghezi nu numai că scriu pentru cercurile aristocrației de curte, dar se și identifică într-o măsură apreciabilă cu moravurile, deprinderile și viziunile acestora. În Germania, o asemenea identificare completă a intelectualității cu pătura superioară de curte este cu mult mai palidă, mai puțin firească și mai rară. Atitudinea discutabilă și o anumită neîncredere față de cei care se legitimează precumpănitor prin regulile de comportare în societate, prin curtoazie și maniere, prin îndemânarea și firescul comportamentului, are aici o lungă tradiție, deoarece aceste „valori existențiale” se întâlnesc în cadrul aristocrației germane de curte, dispersată în numeroase cercuri mai mici sau mai mari, nefiind înglobată într-o mai amplă „society” centrală, și care, mai mult, va fi de timpuriu înrolată în rândurile funcționării; aceste valori nu se pot dezvolta pe deplin, ca în țările apusene. În locul lor se cristalizează aici, mai mult ca în țările apusene, ceea ce apoi va apărea pe de o parte ca o tradiție funcționărească, universitară și culturală a stării de mijloc, iar pe de altă parte ca o tradiție funcționărească și militară a nobilimii.

5. Influențele scrierii despre maniere a lui Erasmus se fac simțite atât în Germania, cât și în Anglia, Franța și Italia. Ceea ce unește atitudinea sa cu aceea a intelectualității germane de mai târziu este absența identificării cu stratul superior de curte, iar observația că tratarea „civilității” este fără îndoială „crassissima philosophiae pars” indică o scară valorică înrudită cu valorizarea ulterioară a conceptelor de *Zivilisation* și *Kultur* din cadrul tradiției germane.

În conformitate cu cele afirmate aici, nici Erasmus nu-și concepe preceptele comportamentale ca pe niște precepte destinate unei anumite stări. El nu pune un accent considerabil pe deosebirile sociale, dacă facem abstracție de ocazionalele referiri la țărani și la micii comercianți. Tocmai nesubordonarea preceptelor față de un anumit strat social, conceperea lor ca reguli general aplicabile oamenilor, deosebește scrierea lui Erasmus de scrierile ulterioare similare din tradiția italiană, dar mai ales din cea franceză. El afirmă pur și simplu: „Incessus nec fractus sit, nec praeceps”. Pasul să nu fie nici prea lent, nici prea rapid. Puțin mai târziu, în scrierea sa *Galateo*, italianul Giovanni della Casa face aceeași afirmație (cap. VI 5, partea a III-a), dar la el această recomandare are în mod direct și cât se poate de firesc sensul unui mijloc social de creare a unei distincții: „Non dee l'huomo nobile correre per via, ne troppo affrettarsi, che cio conviene a palafreniere e non a gentilhuomo. No percio si dee andare sì lento, ne sì contegnoso come femmina o come sposa”. Nobilul să nu alerge ca un lacheu și nici să nu meargă atât de lent ca femeile sau miresele. Semnificativ, și în consonanță cu toate celelalte observații,

este aici faptul că traducerea în germană a scrierii *Galateo* – într-o ediție din anul 1609 (Geneva), în cinci limbi –, ca și traducerea în limba latină, cu o anumită regularitate și spre deosebire de toate celelalte, încearcă estomparea diferențierilor sociale cuprinse în original. De exemplu, fragmentul citat mai sus este tradus (p. 562) în felul următor: „So soll auch einer vom Adel oder auch sonst *erbarer mann* nicht über die gassen lauffen, noch alzu sehr eilen, dieweil solchs einem lackeyen und nicht einem fürnemmen mann gebüret... Man soll auch hinwiderumb nit zu gar langsam gehen wie eine prächtige matrone oder junge braut”.

„*Erbarer mann*”, om onorabil, a fost introdus aici probabil cu referire la consilierii comunali, iar situații asemănătoare se regăsesc în multe alte locuri; dacă în traducerea italiană se spune simplu „*gentilhuomo*”, iar în cea franceză „*gentilhomme*”, în cea germană se spune „*sittsamer, ehrbarer Mensch*”, om decent și onorabil, iar în cea latină „*homo honestus et bene moratus*”. Exemplele ar putea continua.

Erasmus are o atitudine asemănătoare. În consecință, preceptele lipsite de caracter social pe care le formulează apar mereu în tradiția italiană, și apoi în cea franceză, cu o delimitare mai accentuată față de stratul superior, în timp ce în tradiția germană se menține vie cel puțin tendința de a estompa caracterul social, chiar dacă multă vreme nici unul dintre cei ce scriu nu va atinge măsura distanțării sociale pe care o avea Erasmus. În această privință, în întregul șir al celor care scriu pe această temă, Erasmus ocupă o poziție unică, corespunzând caracterului său personal, dar indicând totodată că în spatele acestuia se află perioada relativ limitată de destindere dintre două mari epoci caracterizate prin ierarhii sociale mai rigide.

Rodnicia acestei stări de tranziție, mai destinsă, se face mereu simțită în felul său de a observa oamenii. Ea îi permite pe de o parte să critice ceea ce este „țărănesc”, „vulgar”, „necizelat”, fără, pe de altă parte, asemenea celor mai mulți ce i-au urmat, să accepte necondiționat comportarea marilor domni de la curte, al căror cerc este, în definitiv, după cum el însuși afirmă, pepiniera comportamentului civilizat. Remarcă foarte exact și ceea ce este exagerat, forțat în multe obiceiuri de la curte, și nu se sfiește s-o spună. Când vorbește despre buze, spune, de exemplu: „Și mai puțin frumos este să-ți rotunjești buzele din când în când și, să zicem, să fluieri de unul singur. Acest fapt poate fi lăsat în seama marilor domni, atunci când se plimbă prin mulțime”. Sau afirmă: „Să li se lase unora dintre curteni plăcerea de a-și apuca pâinea cu mâna, ca apoi să rupă o bucată cu degetele. Tu taie-ți bucata decent cu cuțitul”.

6. Dar și aici se observă foarte clar deosebirea dintre această modalitate și cea medievală de a da îndrumări cu privire la comportament.

Mai înainte se spunea, ca să dăm un exemplu, pur și simplu : „The breade cut fayre and do not breake”³¹. Taie pâinea cum se cuvine și n-o rupe. Începând cu Erasmus, imperativele și interdicțiile vor fi inserate într-un mod mai direct în experiență, în observarea oamenilor. Preceptele tradiționale, ca reflectare a uzanțelor repetate mereu, se trezesc la viață în cadrul observării ca dintr-un fel de împietrire. O veche regulă spune : „Nu te năpusti cu lăcomie asupra bucatelor”³².

„Ne mangue mie je te commande,
avant que on serve de viande,
car il sembleroit que tu feusses
trop glout, ou que trop fain eusses.

.....

Vuiddier et essever memoire

aies ta bouche, quant veulz boire.”

Erasmus face aceeași recomandare, dar vede cu această ocazie omul din fața sa : unii, afirmă el, mai mult hăpăie decât mănâncă, de parcă urmează să fie luați îndată la închisoare sau ca hoții care își devorează prada. Alții bagă atât de mult în gură, încât li se umflă obraji ca niște foale. Alții îndepărtează atât de mult buzele în timpul mestecatului, încât clefăie ca porcii. Apoi urmează regula generală, care a fost spusă în repetate rânduri și care, evident, a tot trebuit să fie spusă : „Ore pleno vel bibere vel loqui, nec honestum, nec tutum”.

În mod cert, în toate se află, pe lângă tradiția medievală, în bună parte și moștenirea Antichității. Dar cititul a ascuțit vederea, iar vederea a îmbogățit cititul și scrisul.

Îmbrăcămintea, se spune pe alocuri, este într-o anumită măsură trupul trupului. Ea servește drept indiciu asupra stării sufletești. Erasmus dă apoi exemple în ce mod trebuie să te îmbraci corespunzător uneia sau alteia dintre stările sufletești. Ele sunt începuturile modului de abordare care avea ulterior să fie definit ca „psihologic”. Noua treaptă de curtoazie și reprezentarea sa, rezumată prin conceptul de *civilité*, sunt din ce în ce mai strâns legate de acesta. Pentru a putea fi cu adevărat „curtenitor” în sensul acelei *civilité*, trebuie să observi, să te uiți în jurul tău, să fii atent la oameni și la considerentele lor. Se anunță astfel o nouă relație de la om la om, o nouă formă de integrare.

Nu peste mai mult de o sută cincizeci de ani, când *civilité* devenise o formă puternică și stabilă a comportamentului stratului superior de la curtea Franței, în lume, în „monde”, unul dintre reprezentanții acesteia își începe expunerile despre *Science du „monde”* cu următoarele cuvinte³³ :

„Il me semble que pour acquerir ce qu'on appelle la Science du Monde : il faut premierement s'appliquer à bien connoître les hommes tel qu'ils sont en general et entrer ensuite dans la connoissance particuliere de

ceux avec qui nous avons à vivre, c'est à dire, de leurs inclinations et de leurs opinions bonnes et mauvaises, de leurs vertus et de leurs défauts”.

Ceea ce se afirmă aici cu maximum de precizie și de conștiință la Erasmus de-abia își face apariția. Dar înclinația tot mai accentuată a societății – și implicit a celor ce scriu – către observare, către crearea de legături între particular și general, între ceea ce se vede și ceea ce se citește, nu se regăsește doar la Erasmus, ci și în alte tratate despre maniere concepute în Renaștere și, desigur, nu doar în tratatele despre maniere.

7. Referitor la noile tendințe³⁴, prezente în modalitatea lui Erasmus de a observa comportamentul oamenilor, putem cita aici un exemplu. Cu siguranță că în procesul de transformare și creare, pe care îl definim prin conceptul de „Renaștere”, s-a modificat, până la un anumit grad, și ceea ce trecea în relația dintre oameni drept „cuvinișos” sau „necuvinișos”. Dar punctul de cotitură nu este în nici un caz marcat de faptul că modalităților vechi de conduită le sunt dintr-o dată opuse altele, contrarii. Tradiția acelei *courtoisie* este în mare parte continuată de societatea care adoptă conceptul de *civilitas* pentru a desemna prin el „comportamentul ales” în societate.

Tendința tot mai accentuată a oamenilor de a se observa pe ei înșiși și de a-și observa semenii este un semn al faptului că acum problema conduitei are alt caracter: oamenii se formează pe ei înșiși și îi formează pe ceilalți cu un mai mare grad de conștientizare decât în Evul Mediu.

Atunci se spunea: fă un anumit lucru, nu face altul; dar, în linii mari, existau numeroase carențe. Timp de secole au fost repetate aproximativ aceleași precepte și interdicții, elementare din punctul nostru de vedere, fără ca ele să conducă la formarea unor obiceiuri foarte stabile. Lucrurile stau acum altfel. Constrângerea pe care oamenii o exercită unii asupra altora crește, pretenția de „comportament ales” este din ce în ce mai categoric emisă. Întreaga sferă problematică a conduitei câștigă în importanță. Faptul că Erasmus cuprinde într-o operă în proză regulile de conduită care fuseseră anterior incluse mai ales sub forma unor reguli rimate ușor de memorat, în mici poezii, sau se aflaseră răspândite în tratate cu privire la alte teme, și că, pentru întâia oară, în măsura posibilului, dedică o operă de sine stătătoare întregii problematice a conduitei la masă constituie, împreună cu succesul reputat, un semn evident al importanței crescânde a acestei problematice³⁵. Iar apariția unor scrieri înrudite precum *Curteanul* lui Castiglione sau *Galateo* al lui della Casa, pentru a nu le aminti decât pe cele mai cunoscute, indică același lucru. Ne-am referit la procesele sociale ce le-au precedat și urmează să mai facem precizările de rigoare: vechile legături sociale sunt, dacă

nu abolite, totuși în foarte mare măsură slăbite și în transformare. Indivizi cu origine socială diferită ajung să se amestece. Circulația socială, ascensiunea și căderea au loc într-un ritm mai rapid.

Treptat, în cursul secolului al XVI-lea și în secolul al XVII-lea, începe din nou să se structureze o ierarhie socială mai stabilă, în unele locuri mai devreme, în altele mai târziu și aproape pretutindeni cu un mare număr de reculuri, din elemente de origine socială diferită formându-se un nou strat superior, o nouă aristocrație. Tocmai prin aceasta se acutizează problema unui comportament ales, manifestat unitar, structura modificată a noului strat superior supunând, într-o măsură nemaiîntâlnită până atunci, fiecare reprezentant al său în parte presiunii exercitate de ceilalți și controlului social. Aceasta este situația în care au fost scrise tratatele despre maniere ale lui Erasmus, Castiglione, della Casa și ale altora. Oamenii, obligați să conviețuiască într-o nouă formă, devin mai sensibili la impulsurile celorlalți. Nu în salturi mari, ci treptat și cu încetineală, codul de conduită ajunge să exprime într-un mod mai strict și mai cuprinzător măsura considerației pe care unul o presupune din partea celuilalt. Percepția a ceea ce ai voie și a ceea ce nu ai voie să faci pentru a nu-i leza pe ceilalți, pentru a nu-i șoca, devine mai diferențiată, iar imperativul social de a nu leza devine tot mai angajant, legat de noile raporturi de dominație, spre deosebire de raporturile din fazele premergătoare.

În regulile de *courtoisie* se prevede: „Nu spune nimic ce ar putea provoca ceartă, ce ar putea să-i mânie pe ceilalți”:

„Non dicas verbum
cuiquam quod ei sit acerbum”³⁶.

Sau: „Fii un bun companion la masă”:

„Awayte my chylde, ye be have you manerly
Whan at your mete ye sitte at the table
In every prees and in every company
Dispose you to be so compenable
That men may of you reporte for commendable
For thrusteth wel upon your berynge
Men wil you blame or gyue preysynge...”.

Așa se spune într-o carte englezească, *Book of Curtesye*³⁷. Multe dintre cele afirmate de Erasmus sunt îndreptate, în ceea ce privește strict faptele, în același sens. Dar modificarea tonalității, accentuarea sensibilității, intensificarea observației umane și o mai pronunțată înțelegere a ceea ce se petrece cu celălalt nu pot fi trecute cu vederea. Faptul devine evident într-o observație finală a scrierii sale, prin care sparge schematismul „comportamentului ales”, o dată cu

aroganța asociată de obicei stăpânirii acestuia, readucând conduita la o umanitate mai cuprinzătoare :

„Maxima civilitatis pars est, quum ipse nusquam delinquas, aliorum delictis facile ignoscere, nec ideo sodalem minus habere charum, si quos habet mores inconditiores. Sunt enim qui morum ruditatem aliis compensent dotibus”.

(„Fii înțelegător față de abaterile altora. Aceasta este virtutea principală a «civilității», a curtoaziei. Un companion să nu-ți fie mai puțin plăcut pentru că are maniere mai puțin alese. Există oameni la care necizelarea comportamentului este compensată de alte înzestrări.”)

Iar mai departe se spune :

„Quod si solidas per inscitiam peccet in eo sane, quod alicuius videtur momenti, solum ac blande monere civilitatis est”.

(„Dacă vreunul dintre camarazii tăi comite o abatere fără de voie... spune-i-o doar lui și spune-i-o prietenos. Aceasta este civilitatea.”)

Dar această percepție și acest gest reprezintă la rândul lor doar o expresie a măsurii extrem de reduse în care Erasmus se identifică, în ciuda strânsei apropiieri, cu stratul superior de curte din vremea sa și a faptului că față de codul acestuia el își menține distanța interioară.

Astfel, *Galateo* este menționat datorită unei întâmplări în care este transpus ultimul dintre preceptele lui Erasmus : „spune-i-o doar lui și spune-i-o prietenos”, în care o abatere este corectată într-un atare mod. Dar și aici, cu un tip de naturalețe diferit întru totul de al lui, se subliniază caracterul de curte al unor asemenea uzanțe.

La Episcopul de Verona, se povestește aici³⁸, vine într-o bună zi în vizită contele Richard. Episcopul și curtea văd în acesta un „gentilissime cavaliere e di bellissime maniere”. Un singur defect al contelui îl surprinde pe episcop. Dar nu rostește nici o vorbă. La plecare, pune să fie condus de Messer Galateo. Acesta era unul dintre oamenii de la curtea episcopului care stăpânea regulile alese de comportament în societate, dobândite la curțile celor mari : „molto havea de’ suoi di usato alle corti de’ gran Signori”. Acest fapt este subliniat textual.

Galateo îl conduce pe conte o bucată de drum și îi spune, înainte de a se despărți de el, următoarele : stăpânul său, episcopul, ar vrea să-i facă un dar la despărțire. Episcopul nu mai văzuse nicicând în viața sa un om cu maniere mai alese ca ale contelui. Nu i-a descoperit decât un singur defect : plescăie prea tare când mănâncă, producând un zgomot supărător pentru alții. A-i spune acest lucru este darul de despărțire al episcopului, care roagă să nu-i fie luat în nume de rău.

Preceptul de a nu plescăi la masă se regăsește adesea și printre preceptele medievale. Dar întâmplarea de la începutul lui *Galateo*

arată în mod clar ce anume se schimbă. Nu demonstrează doar ce mare importanță începe să fie atribuită „comportamentului ales”, ci indică mai ales creșterea presiunii pe care oamenii o exercită unii asupra altora în acest sens. Este cât se poate de clar: asemenea modalitate politicoasă, deosebit de blândă și relativ respectuoasă de a corecta, devine în mod obligatoriu un mijloc incomparabil mai accentuat de control social, mai ales când este exercitat de o persoană situată la un nivel superior din punct de vedere social, fiind cu mult mai eficientă pentru cultivarea unor obiceiuri persistente decât jignirea, ironizarea sau orice fel de amenințare cu aplicarea vreunei pedepse corporale.

Se formează societăți pacificate în interior. Vechiul cod de conduită se modifică doar pas cu pas. Dar controlul social angajează din ce în ce mai mult. Se modifică treptat mai ales mecanismul de modelare a reacțiilor emoționale prin intermediul societății. În mod evident, în cursul Evului Mediu standardul bunelor moravuri și al proastelor obiceiuri nu s-a transformat în mod decisiv, în ciuda tuturor deosebirilor regionale și sociale. În repetate rânduri, de-a lungul secolelor, sunt amintite aceleași bune moravuri și proaste obiceiuri. Codul social s-a materializat pentru oameni doar într-o anumită măsură sub forma unor obiceiuri de durată. Acum, o dată cu transformarea societății, o dată cu reșezarea relațiilor umane, intervine cu încetul o schimbare: crește obligația autocontrolului. În dependență de acest fapt, standardul de conduită se pune în mișcare.

Încă de la *Book of Curtesye* de Caxton, datând probabil de la sfârșitul secolului al XV-lea, sentimentului că deprinderile, obiceiurile, regulile de conduită se pun în mișcare i se dă o expresie cât se poate de lipsită de echivoc³⁹:

„Thingis whilom used ben now leyde a syde
And newe feetis, dayly ben contreuide
Mennys actes can in no plyte abyde
They be changeable ande ofte meuide
Thingis somtyme allowed is now repleuid
And after this shal thinges up arise
That men set now but at lytyl pryse.”

Ceea ce sună efectiv ca un moto al întregii mișcări care urmează: „Thingis somtyme allowed is now repleuid” – fapte ce nu demult erau permise sunt interzise astăzi. Secolul al XVI-lea se află încă în întregime în tranziție. Lui Erasmus și contemporanilor săi li se mai permite să vorbească despre anumite lucruri, necesități trupesti, moduri de conduită care, un secol sau două mai târziu, aveau să fie învăluite de sentimente de pudicitate și de aversiune, a căror expunere în public, a căror simplă menționare în societatea vremii vor fi dezavuate. Cu aceeași simplitate și claritate cu care Erasmus sau della Casa

tratează probleme de tact și de decență, Caxton spune cam așa : nu te legăna pe scaun. Cine face astfel lasă impresia că trage vânturi sau că încearcă să tragă vânturi – „speciem habet, subinde ventris flatum emittentis aut emittere conantis”. Aceasta este nonșalanța de tip vechi prezentă în discutarea necesităților trupești, caracteristică pentru oamenii Evului Mediu, dar îmbogățită prin observații, prin considerația cu privire la ceea ce „ar putea gândi alții”. Afirmatii de genul acesta sunt des întâlnite.

Observațiile asupra „conduitei” oamenilor din secolul al XVI-lea și asupra codului lor comportamental îl determină pe cel ce le face retrospectiv să oscileze mereu între impresiile : „Iată un fapt încă în întregime medieval” și „Acest fapt corespunde în întregime propriei noastre simțiri”. În mod evident, tocmai aparenta contradicție corespunde realității. Oamenii din acea vreme sunt determinați dual. Se situează pe puntea de legătură. Conduita și codul comportamental s-au înscris pe o traiectorie progresivă, dar mișcarea este cât se poate de lentă. Din această observare doar a unei trepte lipsește în special unitatea sigură de măsură : care este fluctuația întâmplătoare ? Când și unde s-a înregistrat un progres ? Când se înregistrează un regres ? Avem cu adevărat de-a face cu o schimbare într-un anumit sens ? Societatea europeană se îndreaptă într-adevăr, încet, sub parola *civilité*, spre acel tip de comportament civilizat, spre acel standard de conduită, al obiceiurilor, al formării reacțiilor emoționale caracteristic „civilizației apusene” în sensul nostru de societate „civilizată” ?

8. Nu este prea ușor să evidențiem această mișcare cu claritate și într-un mod plastic, tocmai pentru că ea se petrece atât de lent și oarecum constant, cu pași foarte mici, și pentru că, în plus, are loc cu numeroase fluctuații, descriind curbe mai mici sau mai mari. Nu este suficient, desigur, să observăm individual aceste trepte, referitor la care diversele mărturii vorbesc despre starea deprinderilor și a manierelor. Trebuie să încercăm să aruncăm o privire cuprinzătoare asupra mișcării în sine sau măcar asupra unui segment al său mai amplu, ca printr-un accelerator. Trebuie să înșiruiem imagine după imagine, ca sub un aspect anume să cuprindem cu privirea, în interdependența lor, procesul, transformarea treptată a modului de conduită și a stărilor afective, avansarea limitei de aversiune.

Tratatele de bune maniere ne oferă această posibilitate. Pentru aspectele individuale ale conduitei umane, îndeosebi pentru uzanțele la masă, ele ne oferă mărturii detaliate – mărturii despre aceleași aspecte ale vieții sociale – , care sunt relativ complete, chiar dacă luate individual reprezintă uneori momente întâmplătoare, și care se întind cel puțin din secolul al XIII-lea până în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Aici putem într-adevăr înșirui imagine după imagine ; aici pot deveni vizibile cu precădere segmente ale procesului în totalitate.

Este mai degrabă un avantaj decât un dezavantaj faptul că aici modurile de conduită se oferă observației simplu și elementar, spațiul de joc individual fiind relativ minor față de standardul social.

În cazul scrierilor despre manierele la masă și al tratatelor de bune maniere avem de-a face cu un gen literar de un fel aparte.

Dacă analizăm moștenirea literară a trecutului mai ales sub aspectul a ceea ce obișnuim să definim prin „importanță literară”, atunci majoritatea acestora nu au o valoare prea mare.

Dar dacă analizăm modurile de conduită pe care o anumită societate le pretindea de la membrii săi, și prin raportare la care căuta să-și educe indivizii, dacă intenționăm să observăm transformarea obiceiurilor, a imperativelor și a tabuurilor sociale, atunci tocmai îndrumările cu privire la comportamentul corect, care din punct de vedere literar probabil sunt lipsite de valoare, dobândesc o semnificație deosebită. Ele aruncă o anumită lumină asupra fenomenelor ce au loc în procesul societății, fenomene cu privire la care, cel puțin din trecut, nu avem prea multe mărturii directe. Indică tocmai ceea ce se caută, și anume standardul deprinderilor și modurile de conduită cu care societatea încerca să-l obișnuiască pe individ la un moment dat. Aceste scrieri în versuri sau în proză reprezintă indirect chiar instrumente de „educare” sau „fasonare”⁴⁰, de adaptare a individului la modurile de conduită pe care le impune structura și situația societății din care face parte. Ele indică totodată, prin lucrurile pe care le blamează și prin cele pe care le laudă, distanța dintre ceea ce, în împrejurările date, se consideră a fi bune maniere și obiceiuri proaste.

IV. Conduita în timpul mesei

Partea I

Exemple

- a) Exemple reprezentative pentru conduita straturilor superioare ale vremii.

Secolul al XIII-lea

A

*Daz ist des Tanhausers getiht und ist guod hofzuht*⁴¹

- 1 Er dünket mich ein zühtic man,
der alle zuht erkennen kan,
der keine unzuht nie gewan
und im der zühte nie zeran.

- 2 Der zühte der ist also vil
und sint ze manegen dingen guot;
nu wizzent, der in volgen wil,
daz er vil selten missetuot.
- 25 Swenne ir ezzt, so sit gemant,
daz ir vergezst der armen niht;
so wert ir gote vil wol erkant,
ist daz den wol von iu geschiht*.
- 33 Kein edeler man selbander sol
mit einem leffel sufen niht;
daz zimet hübschen liuten wol,
den dicke unedellich geschiht.
- 37 Mit schüzzeln sufen niemen zimt,
swie des unfuor doch maneger lobe,
der si frevellichen nimt
und in sich giuzet, als er tobe.

* Prima regulă a lui Bonvicino da Riva
La primiera è questa:
che quando tu è a mensa,
del povero bexognoxo
imprimamente inpensa.

este asemănătoare cu strofa 25 din *Ein spruch der ze tische kêrt*⁴² (*Cuvânt către meseni*):

- 313 mit der schüzzel man niht sâfen sol,
mit einem lefel, daz stât wol
- 315 Swer sich über die schüzzel habt,
und unsüberlîchen snabt
mit dem munde, als ein swîn,
der sol bî anderm vihe sîn.
- 319 swer sniubet als ein lahs,
unde smatzet als ein dahs,
und rûsset sô er ezzen sol,
diu driu dinc ziment niemer wol.

Sau în *Scrierea despre curtenie* a lui Bonvicino da Riva:

La sedexena apresso con veritae:
No sorbilar dra bocha quando tu mangi con cugial;
Quello fa sicom bestia, chi con cugial sorbilia
Chi doncha à questa usanza, ben fa s'el se dispolia.

Sau în *The Booke of nurture and school of good manners* (*Cartea despre educație și școala bunelor maniere*)⁴³:

- 201 And suppe not lowde of thy Pottage
no tyme in all thy lyfe.

- 41 Und der sich über die schüzzel habet,
so er izzet, als ein swin,
und gar unsuberliche snabet
und smatzet mit dem munde sin...
- 45 Sümliche bizent ab der sniten
und stozen in die schüzzel wider
nach geburischen siten;
sülh unzuht legent die hübschen nider*.
- 49 Etlicher ist also gemuot,
swenn er daz bein genagen hat,
daz erz wider in die schüzzel tuot;
daz habet gar für missetat.
- 53 Die senf und salsen ezzen gern,
die sulen des vil flizic sin,
daz si den unflat verbern
und stozen niht die vinger drin.
- 57 Der riuspet, swenne er ezzen sol,
und in daz tischlach sniuzet sich,
diu beide ziment niht gar wol,
als ich des kan versehen mich.
- 65 Der beide reden und ezzen wil,
diu zwei werc mit einander tuon,
und in dem slaf wil reden vil,
der kan vil selten wol geruon**.
- 69 Ob dem tische lat daz brehten sin,
so ir ezzet, daz sümliche tuont.
dar an gedenkent, friunde min,
daz nie kein site so übele stuont.
.....
- 81 Ez dünket mich groz missetat,
an sweme ich die unzuht sihe,
der daz ezzen in dem munde hat
und die wile trinket als ein vihe***.

* La strofa 45 cf. *Ein spruch der ze tische kêrt.*

346 swer diu bein benagen hât,
und wider in die schüzzel tuot,
dâ sîn die höveschen vor behuot.

Sau cf. *Quisquis es in mensa*⁴⁴:

8 in disco tacta non sit bucella redacta.

** La strofa 65, vezi fragmentul din *Stans puer in mensam*⁴⁵:

22 numquam ridebis nec faberis ore repleto.

*** La strofa 81, vezi fragmentul din *Quisquis es in mensa*:

15 qui vult potare debet prius os vacuare.

- 85 Ir sült niht blasen in den tranc,
des spulgent sümeliche gern;
daz ist ein ungewizzen danc,
der unzuht solte man enbern*.
- 94 E daz ir trinkt, so wischt den munt,
daz ir besmalzet niht den tranc;
diu hovezuht wol zimt alle stunt
und ist ein hovelich gedanc**.
- 105 Und die sich uf den tisch legent,
so si ezzent, daz enstet niht wol;
wie selten die die helme wegent,
da man frouwen dienen sol***.
- 109 Ir sült die kel ouch jucken niht,
so ir ezzt, mit blozer hant;
ob ez aber also geschiht,
so nemet hovelich daz gewant.
- 113 Und jucket da mit, daz zimt baz,
denn iu diu hant unsuber wirt;
die zuokapher merkent daz,
swer sülhe unzuht niht verbirt.
- 117 Ir sült die zende stüren niht
mit mezzern, als etlicher tuot,
und als mit manegem noch geschiht;
swer des phliget, daz ist niht guot****.
- 125 Swer ob dem tisch des wenet sich,
daz er die gürtel witer lat,

Sau din *The Babees Book*:

149 And withe fulle mouthe drynke in no wyse.

* La strofa 85, vezi *The Boke of curtasye*⁴⁶:

111 Ne blow not on thy drinke ne mete,
Nether for colde, nether for hete.

** La strofa 94, vezi *The Babees Book*:

155 whanne ye shalle drynke,
your mouthe clence withe A clothe.

Sau dintr-o *Contenance de table*⁴⁷:

ne boy pas la bouche haveuse,
car la coustme en est honteuse.

*** La strofa 105. La fel în *The Babees Book*:

146 Nor on the borde lenyng be yee nat sene.

**** La strofa 117, vezi, printre altele, și *Stans puer in mensam*⁴⁸:

30 Mensa cultello, dentes mundare caveto.

so wartent sicherliche uf mich,
er ist niht visch biz an den grat.

129 Swer ob dem tische sniuzet sich,
ob er ez ribet an die hant,
der ist ein gouch, versihe ich mich,
dem ist niht bezzer zuht bekant.

141 Ich hoere von sümlichen sagen
(ist daz war, daz zimet übel),
daz si ezzen ungetwagen;
den selben müezen erlamen die knübel!*

157 In diu oren grifen niht enzimt
und ougen, als etlicher tuot,
swer den unflat von der nasen nimt,
so er izzet, diu driu sint niht guot**.

Secolul al XV-lea (?)

B

*S'ensuivent les contenances de la table*⁴⁹, normele de conduită la masă
(Selecție)

I

Enfant qui veult estre courtoys
Et à toutes gens agreable,
Et principalement à table,
Garde ces rigles en françois.

Învață această regulă.

II

Enfant soit de copper soigneux
Ses ongles, et oster l'ordure,
Car se l'ordure il y endure,
Quant ilz se grate yert roingneux.

Taie-ți și curăță-ți unghiile;
murdăria este periculoasă
atunci când te scarpini.

* La strofa 141, vezi printre altele, *Stans puer in mensam* :

11 Illotis manibus escas ne sumpseris unquam.

** La strofa 157, vezi, printre altele, *Quisquis es in mensa* :

9 Non tangas aures nudis digitis neque nares.

Sumara selecție a acestor pasaje paralele a fost alcătuită ca urmare a unei prime lecturi a diverselor scrieri despre manierele la masă și la curte. Ea nu este nicidecum exhaustivă. În acest loc, nu are menirea decât de a permite crearea unei anumite impresii cu privire la cât de asemănătoare erau atât tonul, cât și conținutul imperativelor și interdicțiilor în cadrul diverselor serii tradiționale și în cursul câtorva secole din Evul Mediu.

III

Enfant d'honneur, lave tes mains
A ton lever, à ton disner,
Et puis au supper sand finer ;
Ce sont trois foys à tous le moins.

Spală-te pe mâini în fiecare
dimineață când te scoli și
apoi când te așezi la masă.

XII

Enfant, se tu es bien șcavant,
Ne mès pas ta main le premier
Au plat, mais laisse y toucher
Le maistre de l'hostel avant.

Nu te năpusti să fii primul
când se aduce un castron.

XIII

Enfant, gardez que le morseau
Que tu auras mis en ta bouche
Par une fois, jamais n'atouche,
Ne soit remise en ton vaisseau.

Ceea ce ai luat în gură nu
scuipa înapoi în farfurie.

XIV

Enfant, ayes en toy remors
De t'en garder, se y as failly,
Et ne presentes à nulluy
Le morseau que tu auras mors.

Nu oferi nimănui bucata din
care ai mușcat.

XV

Enfant, garde toy de maschier
En ta bouche pain ou viande,
Oultre que ton cuer ne demande,
Et puis apres le recrascher.

Nu mesteca ceva ce vrei să
scuipi apoi din gură.

XVII

Enfant, garde qu'en la saliere
Tu ne mettes point tes morseaulx
Pour les saler, ou tu deffaulx,
Car c'est deshonneste maniere.

Nu-ți cufunda bucatele în
solniță.

XXIV

Enfant, soyes tousjours paisible,
Doulx, courtois, bening, amiable,
Entre ceulx qui sierront à table
Et te gardes d'estre noysibles.

La masă comportă-te pașnic,
curtenitor și nu fi prea
zgomotos.

XXVI

Enfant, se tu faiz en ton verre
Souppes de vin aucunement,
Boy tout le vin entierement,
ou autrement le gecte à terre.

Dacă ai fărâmițat pâinea în
paharul cu vin, bea-l până la
fund sau varsă conținutul.

XXXI

Enfant, se tu veulx en ta pence
Trop excessivement bouter
Tu seras constraint à rupter
Et perdre toute contenance.

Nu te îndopa, căci altfel vei fi
nevoit să te porți necu-
viincios.

XXXIV

Enfant garde toy de frotter
Ensemble tes mains, ne tes bras
Ne à la nappe, ne aux draps
A table on ne se doit grater.

Nu te scărpină la masă, nici
măcar cu fața de masă.

C

1530

Din Erasmus von Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (cap. IV)

Mantile si datur, aut humero sinistro aut brachio laevo imposito. (Când
ți se oferă un șervet, pune-ți-l peste umărul sau brațul stâng.)

Cum honoratioribus accubiturus, capite prexo, pileum relinquo. (Dacă
stai la masă cu oameni de rang, scoate-ți pălăria, dar ai grijă să fii
pieptănat cum se cuvine.)

A dextris sit poculum et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam
panis. (La dreapta paharul și cuțitul, la stânga pâinea.)

Quidam ubi vix bene consederint, mox manus in epulas conjiciunt. Id
luporum est... (Unii dau buzna asupra castroanelor de îndată ce s-au
așezat la masă. Lupii se năpustesc astfel...)

Primus cibum appositum ne attingito, non tantum ob id quod arguit
avidum, sed quod interdum cum periculo conjunctum est, dum qui ferve-
dum inexploratum recipit in os, aut expuere cogitur, aut si deglutiat,
adurere gulam, utroque ridiculus aequae ac miser. (Nu te repezi să fii
primul care apucă bucatele de pe platoul abia adus, nu doar pentru că
lasă impresia de lăcomie, ci pentru că acest fapt este totodată legat de
un pericol. Căci cel care, necunoscând pericolul, ia în gură bucate fierbinți,
va fi nevoit fie să le scuipe, fie să se opărească în cerul gurii, dacă le va
înghiți. În oricare dintre situații se va face de râs sau va inspira milă.)
*Aliquantisper morandum, ut puer assuescat affectui temperare. (Este
recomandabil să se aștepte ceva timp până când flăcăul se deprinde să-și
stăpânească reacțiile emoționale.)*

Digitos in jusculeta immergere, agrestium est: sed cultello fuscinae
tollat quod vult, nec id ex toto eligat disco, quod solent liguritores, sed
quod forte ante ipsum jacet, sumat. (Este un obicei țărănesc să-ți înmoi
degetele în sos. Ceea ce dorești să iei trebuie apucat cu cuțitul și fur-
culița, fără să cotrobăi prin platou, cum obișnuiesc să facă epicurienii
[?], ci luând ceea ce întâmplarea a făcut să se afle în fața ta.)

Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est. (Ceea ce nu
poate fi luat cu degetele trebuie pus pe quadra.)

Si quis e placenta vel artorcrea porrexit aliquid, cochleari aut quadra
excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo,

cochleare reddito. (Dacă ți se oferă o bucată de plăcintă sau de prăjitură pe o lingură, întinde farfuria sau ia lingura ce ți se întinde, așază bucatele pe farfuria ta și înapoiază lingura.)

Si liquidius est quod datur, gustandum sumito et cochleare reddito, sed ad mantile extersum. (Dacă ceea ce ți se oferă este ceva lichid, gustă și înapoiază lingura, dar șterge-o mai întâi de șervet.)

Digitos unctos vel ore praelingere, vel ad tunicam extergere, pariter incivile est: id mappa potius aut mantili faciendum. (Este necivilizat să-ți lingi degetele pline de grăsime sau să le ștergi de haină. E recomandat să folosești în acest scop fața de masă sau șervetul.)

D

1558

Din Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent, *Galateo* (apud ediția în cinci limbi, Geneva, 1609, p. 68)

Was meynstu würde dieser Bischof und seine edle Gesellschaft (il Vescove e la sua nobile brigata) denen gesagt haben, die wir bisweilen sehen wie die Säwe mit dem rüssel in der suppen ligen und ihr gesicht nit einmal auffheben und ihre augen, viel weniger die hände nimmermehr von der speise abwenden, die alle beyde backen auffblasen gleich als ob sie in die Trommete bliesen oder ein fewer auffblasen wolten, die nicht essen sondern fressen und die kost einschlingen, die ihre Hände bey nahe bis an den Elbogen beschmutzen und demnach die servieten also zu richten, daß unflätige küchen oder wischlumpen viel reiner sein möchten.

Dennoch schämen sich diese unfläter nit mit solchen besudelten servieten ohn unterlass den schweiss abzuwischen (der dann von wegen ihrs eilenden und ubermessigen fressens von irem häupt über die stirn und das angesicht bis auff den hals häufig herunter trüpfet) ja auch wol die Nase so oft es inen gelicht darin zu schneutzen.

E

1560

Dintr-o *Civilité* de C. Calviac⁵⁰

(prezintă mare asemănare cu scrierea lui Erasmus, dar totodată și observații proprii)

L'enfant estant assis, s'il ha une serviette devant luy sur son assiette, il la prendra et la mettra sur son bras ou espaule gauche, puis il mettra son pain de costé gauche, le cousteau du costé droit, comme le verre aussi, s'il le veut laisser sur la table, et qu'il ait la commodité de l'y tenir sans offenser personne. Car il pourra advenir qu'on ne sçaurait tenir le verre à table ou du costé droit sans empescher par ce moyen quelqu'un.

Il fault que l'enfant ait la discrétion de cognoistre les circonstances du lieu où il sera.

En mangeant... il doit prendre le premier qui luy viendra en main de son tranchoir.

Que s'il y a des sauces, l'enfant y pourra... tremper honnestement et sans tourner de l'autre costé après qu'il l'aura tremper de l'un...

Il est bien nécessaire à l'enfant qu'il apprenne dès sa jeunesse à despécer un gigot, une perdrix, un lapin et choses semblables.

C'est une chose par trop ords (murdar) que l'enfant présente une chose après l'avoir rongée, ou celle qu'il ne daigneroit manger, *si ce n'est à son serviteur.*

Il n'est non plus honneste de tirer par la bouche quelque chose qu'on aura jà mâchée, et la mettre sur le tranchoir; si ce n'est qu'il adviene que quelquefois il succe la moelle de quelque petit os, comme par manière de passe temps en atendant la desserte, car après l'avoir succé il le doit mettre sur son assiette, comme aussi les os des cerises et des prunes et semblables, pour ce qu'il n'est point bon de les avaler ny de les jeter à terre.

L'enfant ne doit point ronger indécemment les os, comme font les chiens. Quant l'enfant voudra du sel, il en prendra avec la pointe de son cousteau et non point avec les trois doigts;

Il faut que l'enfant coupe sa chair en menus morceaux sur son tranchoir... et ne faut point qu'il porte la viande à la bouche tantost d'une main, tantost de l'autre, comme les petits qui commencent à manger; mais que tousjours il le face avec la main droicte, en prenant honnestement le pain ou la chair avec troys doigts seulement.

Quant à la manière de mâcher, elle est diverse selon les lieux ou pays où on est. Car les Allemans mâchent la bouche close, et trouvent laid de faire autrement. Les François au contraire ouvrent à demy la bouche, et trouvent la procédure des Allemans peu ord. Les Italiens y procèdent fort mollement, et les François plus rondement et en sorte qu'ils trouvent la procédure des Italiens trop délicate et précieuse.

Et ainsi chacune nation ha quelque chose de propre et différent des autres. Pourquoy l'enfant y pourra procéder selon les lieux et coustumes d'iceux où il sera.

Davantage les Allemans usent de culières en mangeant leur potage et toutes les choses liquides, et les Italiens des fourchettes. Et les François de l'un et de l'autre, selon que bon leur semble et qu'ilz en ont la commodité. Les Italiens se plaisent aucunement (la modul general) à avoir chacun son cousteau. Mais les Allemans ont cela en singulière recomandation, et tellement qu'on leur fait grand desplaisir de le prendre devant eux ou de leur demander. Les François au contraire: toute une pleine table de personnes se serviront de deux ou trois cousteaux, sans faire difficulté de le demander, ou prendre, ou le bailler (înmâna) s'ilz l'ont. Par quoy, s'il advient que quelqu'un demande son cousteau à l'enfant, il luy doit bailler après l'avoir nettoyé à sa serviette, en tenant la pointe en sa main et présentant le manche à celuy qui le demande: car il seroit deshonneste de la faire autrement.

F

Între 1640 și 1680

*Dintr-un Chanson al Marchizului de Coulanges*⁵¹

Jadis le potage on mangeoit
 Dans le plat, sans cérémonie,
 Et sa cuillier on essuyoit
 Souvent sur la poule bouillie.
 Dans la fricassée autrefois
 On saussait son pain et ses doigts.

Pe vremuri se mânca de pe
 un platou comun, iar pâinea
 și degetele se înmuiau în sos.

Chacun mange présentement
 Son potage sur son assiette;
 Il faut se servir poliment
 Et de cuillier et de fourchette,
 Et de temps en temps qu'un valet
 Les aille laver au buffet.

Azi fiecare mănâncă cu lingura
 și furculița din propria sa
 farfurie, iar un lacheu spală,
 din când în când, tacâmurile
 la bufet.

G

1672

Din Antoine de Courtin, Nouveau traité de Civilité

p. 127. Si chacun prend au plat, il faut bien se garder d'y mettre la main, que les plus qualifiez ne l'y ayent mise les premiers; (Dacă se mănâncă de pe un platou comun, trebuie să te ferești să întinzi mâna *înainte ca cei de rangul cel mai înalt să fi luat primii*) n'y de prendre ailleurs qu'à l'endroit du plat, qui est vis à vis de nous: moins encore doit-on prendre les meilleurs morceaux, quand même on seroit le dernier à prendre.

Il est nécessaire aussi d'observer qu'il faut toujours essuyer vostre cuillere quand, après vous en estre servy, vous voulez prendre quelque chose dans un autre plat, *y ayant des gens si delicats qu'ils ne voudroient pas manger du potage où vous l'auriez mise, après l'avoir portée à la bouche.* Et même si on est à la table de gens bien propres, il ne suffit pas d'essuyer sa cuillere; il ne faut plus s'en servir, mais en demander une autre. Aussi sert-on à present en bien des lieux des cuilleres dans des plats, *qui ne servent que pour prendre du potage et de la sauce.*

Il ne faut pas manger le potage au plat, mais en mettre proprement sur son assiette; et s'il estoit trop chaud, il est indecent de souffler à chaque cuillerée; il faut attendre qu'il soit refroidy.

Que si par malheur on s'estoit brûlé, il faut le souffrir si l'on peut patiemment et sans le faire paroître: mais si la brûlure estoit insupportable comme il arrive quelquefois, il faut promptement et avant que les autres s'en apperçoivent, prendre son assiette d'une main, et la porter contre sa bouche, et se couvrant de l'autre main remettre sur l'assiette ce que l'on a dans la bouche, et le donner vistement par derriere à un laquais. La civilité veut que l'on ait de la politesse, mais elle ne

pretend pas que l'on soit homicide de soy-même. Il est tres-indecet de avec les doigts, outre que cela en même-temps vous oblige à deux ou trois autres indecences, l'une est d'essuyer frequemment vos mains à vostre serviette, et de la salir comme un torchon de cuisine; en sorte qu'elle fait mal au coeur à ceux qui la voyent porter à la bouche, pour vous essuyer. L'autre est de les essuyer à vostre pain, ce qui est encore tres-malpropre; et la troisième de vous lécher les doigts, ce qui est le comble de l'impropreté.

p. 273 ...comme il y en a beaucoup (sc. usages) qui ont déjà changé, je ne doute pas qu'il n'y en ait plusieurs de celles-cy, qui changeront tout de même à l'avenir.

Autrefois on pouvoit... tremper son pain dans la sausse, et il suffisoit pourvu que l'on n'y eût pas encore mordu; maintenant ce seroit une espece de rusticité.

Autrefois on pouvoit tirer de sa bouche ce qu'on ne pouvoit pas manger, et le jetter à terre, pourvu que cela se fist adroitement; et maintenant ce seroit une grande saleté...

H

1717

Din François de Callières, *De la Science du Monde et des Connoissances utiles à la Conduite de la vie*

p. 97. En Allemagne et dans les Royaumes du Nord, c'est une civilité et une bienséance pour un Prince de boire le premier à la santé de celui ou de ceux qu'il traite, et de leur faire presenter ensuite le même verre, ou le même gobelet, rempli d'ordinaire de même vin; et ce n'est point parmi eux un manque de politesse de boire dans le même verre, mais une marque de franchise et d'amitié; les femmes boivent aussi les premières, et donnent ensuite, ou font porter leur verre avec le même vin, dont elles ont bû à la santé de celui à qui elles se sont adressées, *sans que cela passe pour une faveur particulière comme parmi nous...*

Je ne șcaușois approuver – răspunde o doamnă (p. 101) –, n'en déplaise à Messieurs les Gens du Nort, cette maniere de boire dans le même verre, et moins encore sur le reste des Dames (a bea ceea ce doamnele au lășat în pahar), cela a un air de malpropreté, qui me feroit souhaiter qu'ils témoignassent leur franchise par d'autres marques.

- b) Exemple din cărți care fie reprezintă, precum *Les Règles de la bienséance et de la civilité Chrétienne* a lui La Salle, mișcarea de răspândire a moravurilor și modelelor de curte în straturile burgheze mai largi, fie, precum exemplul I, sunt cât se poate de reprezentative pentru standardul burghez și probabil provincial din vremea lor.

În exemplul I, aproximativ pe la anul 1714, oamenii continuă să mănânce din castronul comun. Nu se spune nimic împotriva apucării cu mâna a cărnii ce se află pe propria farfurie. De asemenea,

„proastele obiceiuri” despre care se vorbește au dispărut în bună parte în stratul superior.

La Civilité honnête pour les Enfants de la 1780 reprezintă un mic caiet de patruzeci și opt de pagini, conceput în acel stil ce lasă de dorit al scrierilor despre curtoazie, tipărit la Caen fără menționarea anului. Catalogul de la British Museum menționează anul 1780, la care adaugă un semn de întrebare. În orice caz, caietul este un exemplu din multitudinea de cărți sau broșuri ieftine despre curtoazie, răspândite în secolul al XVIII-lea în întreaga Franță. Această *Civilité* era destinată, după cum se poate conchi- de din atitudine adoptată, în mod evident straturilor populare ale târgoveților de provincie. În nici o altă scriere despre curtoa- zie din secolul al XVIII-lea, dintre cele citate aici, nu se vorbește atât de liber despre necesitățile trupești ca în aceasta. Standardul la care face referire amintește în mare măsură de cel marcat de Erasmus în a sa *De civilitate* pentru stratul superior. Aici continuă să apară firească apucarea bucatelor cu mâna. Exemplele se dove- desc folositoare pentru completarea celorlalte citate și, mai ales, pentru a aminti faptul că această mișcare trebuie privită în întreaga ei complexitate polifonică, nu în mod liniar, ci oarecum ca o fugă, cu o succesiune de motive înrudite ale mișcării în diverse straturi.

Exemplul de la 1786 dovedește apoi nemijlocit mișcarea de extin- dere de sus în jos. El este deosebit de semnificativ datorită faptului că se evidențiază o mulțime de deprinderi care au devenit între timp ale „societății civilizate” în ansamblu, ca deprinderi specifice stratului superior de la curte, și care le păreau burghezilor încă relativ străine. Numeroase deprinderi s-au fixat apoi ca „deprin- deri civilizate” tocmai în acea formă în care apăreau ca moravuri de curte.

Citatul de la 1859 este menit să amintească faptul că în secolul al XIX-lea, ca și azi, întreaga mișcare fusese complet uitată, că standardul de „civilizare” care fusese de fapt atins cu puțin timp în urmă era în întregime considerat firesc, iar cel precedent, „barbar”.

I

1714

Dintr-o *Civilité française* anonimă, (Liège, 1714 ?)

p. 48. Il n'est pas... honnête d'humer sa soupe quand on se serviroit d'écuelle si ce n'étoit que ce fut dans la famille après en avoir pris la plus grande partie avec la cuilliére. (Nu se cade să-ți bei sau să-ți sorbi supa din strachină decât dacă te afli la tine acasă, iar acolo doar dacă cea mai mare parte ai mâncat-o cu lingura.)

Si le potage est dans un plat portez-y la cuilliére à votre tour sans vous précipiter. (Dacă nu mănânci din propria ta strachină, ci iei supă din castronul comun, ia-ți de acolo cu propria ta lingură, când ți-a venit rândul, dar fără să te năpustești.)

Ne tenez-pas toujours votre couteau à la main comme font les gens de village; il suffit de le prendre lorsque vous voulez vous en servir. (Nu ține tot timpul cuțitul în mână, cum fac oamenii de la țară, ci ia-l doar atunci când ai nevoie de el.)

Quand on vous sert de la viande, il n'est pas séant de la prendre avec la main; mais il faut présenter votre assiette de la main gauche en tenant votre fourchette ou votre couteau de la droite. (Când se împarte carnea, nu apuca bucata cu mâna. Cu mâna stângă întinde farfuria, iar cuțitul sau furculița apucă-le cu mâna dreaptă.)

Il est contre la bienséance de donner à flairer les viandes et il faut se donner bien de garde de les remettre dans le plat après les avoir flairées. (Nu se cade să miroși carnea și, în nici un caz, nu este permis să pui o bucată de carne înapoi pe platoul comun, dacă ai mirosit-o.)

Si vous prenez dans un plat commun ne choisissez pas les meilleurs morceaux. Coupez avec le couteau après que vous aurez arrêté la viande qui est dans le plat avec la fourchette de laquelle vous vous servirez pour porter sur votre assiette ce que vous aurez coupé, ne prenez donc pas la viande avec la main... (Dacă te servești de pe platoul comun, nu-ți alege cele mai bune bucăți. Fixează bucata de carne cu furculița în castron, taie-ți cu cuțitul o bucată, pune-o cu furculița pe farfuria ta, nu te folosi de mâini. – Nu se spune aici nimic în legătură cu interdicția de a apuca bucata de carne cu mâna din propria farfurie.)

Il ne faut pas jetter par terre ni os ni coque d'œuf ni pelure d'aucun fruit. (Nu arunca pe jos oase, coji de ou sau coji de fructe.)

Il en est de même des noyaux que l'on tire plus honnêtement de la bouche avec les deux doigts qu'on ne les crache dans la main. (Același lucru este valabil și pentru sâmburi. Este mai cuviincios să-i scoți din gură cu două degete decât să-i scuipi în mână.)

J

1729

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Rouen, 1729)

Des choses dont on doit se servir lorsqu'on est à Table (p. 87).

On doit se servir à Table d'une serviette, d'une assiette, d'un couteau, d'une cuillier, et d'une fourchette: il serait tout à fait contre l'honnêteté, de se passer de quelqu'une de toutes ces choses en mangeant.

C'est à la personne la plus qualifiée de la compagnie à déplier sa serviette la première, et les autres doivent attendre qu'elle ait déplié la sienne, pour déplier la leur. Lorsque les personnes sont à peu près égales, tous la déplient ensemble sans cérémonie. (N.B. O dată cu „democratizarea” societății și a familiei, aceasta devine regula. Alcătuirea societății: aici fiind încă vorba de cea ierarhic-aristocratică, se reflectă până și în cele mai elementare relații dintre oameni.)

Il est malhonneste de se servir de sa serviette pour s'essuier le visage ; il l'est encore bien plus de s'en frotter les dents et ce serait une faute des plus grossières contre la Civilité de s'en servir pour se moucher (a-ți sufla nasul)... L'usage qu'on peut et qu'on doit faire de sa serviette lorsqu'on est à Table, est de s'en servir pour nettoier sa bouche, ses lèvres et ses doigts quand ils sont gras, pour dégraisser le couteau avant que de couper du Pain, et pour nettoier la cuiller, et la fourchette après qu'on s'en est servi. (N.B. Aceasta este una dintre nenumăratele exemplificări ale prezenței unor reglementări deosebit de precise de conduită în obiceiurile noastre la masă. Utilizarea fiecărui instrument este delimitată și precizată printr-o mulțime de precepte și interdicții extrem de precise. Nici unul dintre ele nu este, după cum vor percepe generațiile ulterioare, pur și simplu de la sine înțeles. Utilizarea se banalizează treptat, în funcție de structurarea și modificarea relațiilor umane.)

Lorsque les doigts sont fort gras, il est á propos de les dégraisser d'abord avec un morceau de pain, qu'il faut ensuite laisser sur l'assiette avant que de les essuier a sa serviette, afin de ne la pas beaucoup graisser, et de ne la pas rendre malpropre.

Lorsque la cuillier, la fourchette ou le couteau sont sales, ou qu'ils sont gras, il est très mal honnête de les lecher, et il n'est nullement séant de les essuier, ou quelqu'autre chose que ce soit, avec la nape (fața de masă) ; on doit dans ces occasions, et autres semblables, se servir de la serviette et pour ce qui est de la nape, il faut avoir égard de la tenir toujours fort propre, et de n'y laisser tomber, ni eau, ni vin, ni rien qui la puisse salir.

Lorsque l'assiette est sale, on doit bien se garder de la ratisser avec la cuillier, ou la fourchette, pour la rendre nette, ou de nettoier avec ses doigts son assiette, ou le fond de quelque plat : cela est très indécent, il faut, ou n'y pas toucher, ou si on a la commodité d'en changer, se la faire déservir, et s'en faire apporter une autre.

Il ne faut pas lorsqu'on est à Table tenir toujours le couteau á la main, il suffit de le prendre lorsqu'on veut s'en servir.

Il est aussi très incivil de porter un morceau de pain à la bouche aiant le couteau à la main ; il l'est encore plus de l'y porter avec la pointe du couteau. Il faut observer la même chose en mangeant des pommes, des poires ou quelques autres fruits. (N.B. Exemple pentru tabuurile legate de utilizarea cuțitului.)

Il est contre la Bienséance de tenir la fourchette ou la cuillier á plaine main, comme si on tenoit un bâton ; mais on doit toujours les tenir entre ses doigts.

On ne doit pas se servir de la fourchette pour porter à sa bouche des choses liquides... c'est la cuiller qui est destinée pour prendre ces sortes de choses.

Il est de l'honnêteté de se servir toujours de la fourchette pour porter de la viande á sa bouche, *car la Bien-séance ne permet pas de toucher avec les doigts à quelque chose de gras*, à quelque sauce, ou á quelque sirop ; et si quelqu'un le faisoit, il ne pouoit se dispenser de commettre ensuite plusieurs autres incivilités : comme seroit d'essuier souvent ses doigts à sa serviette, ce qui la rendroit fort sale et fort malpropre, ou de les

essuier à son pain, ce qui seroit très incivil, ou de lècher ses doigts, ce qui ne peut être permis á une personne bien née et bien élevée. (Întregul pasaj, ca alte câteva, a fost preluat din scrierea lui A. de Courtin, *Nouveau Traité*, de la 1672, v. exemplul G. Fragmentul apare și în alte scrieri despre curtoazie din secolul al XVIII-lea. Modalitatea de justificare a interdicției de a se hrăni cu mâna este deosebit de instructivă. Și la Courtin ea se referă inițial doar la atingerea cu mâna a bucatelor ce plutesc în grăsimă, îndeosebi a bucatelor pregătite cu sos, deoarece ar conduce la o serie de acțiuni „penibile” vederii. În cazul lui La Salle, aprecierea nu este identică, întrucât acesta afirmă: dacă ai degetele pline de grăsimă... ș.a.m.d.. Interdicția nu este nici pe departe la fel de firească precum în ziua de azi. Putem observa cum abia treptat ea este transformată în obișnuință, într-o „autoconstrângere”).

K

1774

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ediția de la 1774, pp. 45 și urm).

(N.B. În perioada critică de la sfârșitul domniei lui Ludovic al XV-lea, când, după cum am arătat mai sus, ca semn exterior al transformărilor sociale presiunile cu privire la înfăptuirea unei reforme devin mai puternice și când, printre altele, se impune conceptul de *civilisation*, este revizuită și acea *Civilité* a lui La Salle, care până în acel moment fusese reeditată de mai multe ori într-o formă relativ neschimbată. Modificările standardului sunt cât se poate de pline de învățăminte. În anumite privințe, ele sunt considerabile. Modificarea se face simțită, în parte, prin ceea ce nu mai este nevoie să fie spus. Numeroase capitole sunt mai scurte. Multe „proaste obiceiuri”, care fuseseră anterior tratate în amănunt, nu mai sunt amintite decât rapid, în trecere. Același lucru se poate spune despre necesitățile trupești, care inițial erau discutate pe larg și cât se poate de amănunțit. Tonalitatea este în general mai puțin îngăduitoare, uneori incomparabil mai acută decât în prima variantă.) La serviette qui est posée sur l'assiette, étant destinée à préserver les habits des taches ou autres malpropretés inséparables des repas, il faut tellement l'étendre sur soi qu'elle couvre les devants du corps jusques sur les genoux, en allant au-dessous du col et non la passant en dedans du même col. La cuillier, la fourchette et le couteau doivent toujours être placée à la droite.

La cuiller est destinée pour les choses liquides, et la fourchette pour les viandes de consistance.

Lorsque l'une ou l'autre est sale, on peut les nettoyer avec sa serviette, s'il n'est pas possible de se procurer un autre service; il faut éviter de les assuyer avec la nappe, c'est une malpropreté impardonnable.

Quand l'assiette est sale, il faut en demander une autre; ce seroit une grossièreté révoltante de la nettoyer avec les doigts avec la cuiller, la fourchette et le couteau.

Dans les bonnes tables, les domestiques attentifs changent les assiettes sans qu'on les en avertissent.

Rien n'est plus mal-propre que de se lécher les doigts, de toucher les viandes, et de les porter à la bouche avec la main, de remuer les sauces avec le doigt, ou d'y tremper le pain avec la fourchette pour la sucer. On ne doit jamais prendre du sel avec les doigts. Il est très-ordinaire aux enfants d'entasser morceaux sur morceaux, de retirer même de la bouche ce qu'ils y ont mis et qui est maché, de pousser les morceaux avec les doigts. (Tot ceea ce mai înainte era amintit ca „prost obicei”, în general nu mai este considerat aici decât un „prost obicei” al copiilor. Adulții au încetat să mai procedeze astfel.) Rien n'est plus mal honnête. ...porter les viandes au nez, les flairer, ou les donner à flairer est une autre impolitesse qui attaque le Maître de la table; et s'il arrive que l'on trouve quelque malpropreté dans les aliments, il faut les retirer sans les montrer.

L

1780 (?)

Din scrierea anonimă *La Civilité hôte pour les Enfants* (Caen, fără menționarea anului p. 35) (vezi nota introductivă la punctul b).

...Après, il mettra sa serviette sur lui, son pain à gauche et son couteau à droite, pour couper la viande sans le rompre. (Succesiunea ce se prefigurează aici poate fi de multe ori exemplificată. Cea mai elementară formă, anterior uzuală și în stratul superior, este aceea de a rupe carnea cu mâna; aici este prescrisă următoarea, aceea de a tăia carnea cu cuțitul. Utilizarea furculiței nu este amintită. Ruperea bucăților de carne este apreciată aici ca o trăsătură specifică țăranilor, iar tăierea cărnii, evident, ca una orășenească.) Il se donnera aussi de garde de porter son couteau à sa bouche. Il ne doit point avoir ses mains sur son assiette... il ne doit point non plus s'accouder dessus, car cela n'appartient qu'à des gens malades ou vieux.

Le sage Enfant s'il est avec des Supérieurs mettra le dernier la main au plat...

...après si c'est de la viande, la coupera proprement avec son couteau et la mangera avec son pain.

C'est une chose rustique et sale de tirer de sa bouche la viande qu'on a déjà mâchée et la mettre sur son assiette. Aussi ne faut-il jamais remettre dans le plat ce qu'on en a osté.

M

1786

Dintr-o convorbire a poetului Delille cu abatele Cosson⁵².

Dernièrement, l'abbé Cosson, professeur de belles lettres au collège Mazarin, me parla d'un dîner où il s'étoit trouvé quelques jours auparavant avec des gens de la cour... à Versailles.

Je parie, lui dis-je, que vous avez fait cent incongruités.

- Comment donc, reprit vivement l'abbé Cosson, fort inquiet. Il me semble que j'ai fait la même chose que tout le monde.
- Quelle présomption! Je gage que vous n'avez rien fait comme personne. Mais voyons, je me bornerai au dîner. Et d'abord que fîtes-vous de votre serviette en vous mettant à table?
- De ma serviette? Je fis comme tout le monde; je la déployai, je l'étendis sur moi et l'attachai par un coin à ma boutonnière.
- Eh bien mon cher, vous êtes le seul qui ayez fait cela; on n'étale point sa serviette, on la laisse sur ses genoux. Et comment fîtes-vous pour manger votre soupe?
- Comme tout le monde, je pense. Je pris ma cuiller d'une main et ma fourchette de l'autre...
- Votre fourchette, bon Dieu! Personne ne prend de fourchette pour manger sa soupe... Mais dites-moi quelque chose de la manière dont vous mangeâtes votre pain.
- Certainement à la manière de tout le monde: je le coupai proprement avec mon couteau.
- Eh, on rompt son pain, on ne le coupe pas... Avançons. Le café, comment le prîtes-vous?
- Eh, pour le coup, comme tout le monde; il était brûlant, je le versai par petites parties de ma tasse dans ma soucoupe.
- Eh bien, vous fîtes comme ne fit sûrement personne: tout le monde boit son café dans sa tasse, et jamais dans sa soucoupe...

N

1859

Din *The Habits of Good Society* (Londra, 1859, ediția a doua, nemodificată de la 1889, p. 257).

Forks were undoubtely a later invention than fingers, but as we are not cannibals I am inclined to think they were a good one.

Partea a II-a

Câteva considerații pe marginea citatelor privitoare la conduita în timpul mesei

Secțiunea I

Privire de ansamblu asupra societăților cărora li se adresau scrierile citate

1. Citatele au fost reunite aici ca ilustrare a unui proces real, de schimbare în comportamentul oamenilor. În general, au fost astfel alese încât să poată fi considerate tipice cel puțin pentru anumite grupări sau straturi sociale. Nici un individ, nici o personalitate atât de marcantă ca Erasmus nu a inventat acel *savoir-vivre* din vremea sa.

Îi ascultăm pe oamenii aparținând unor epoci diferite vorbind aproape despre același subiect. Transformările devin mai clare în acest fel decât dacă le-am descrie doar cu propriile noastre cuvinte. Cel târziu începând cu secolul al XVI-lea imperativele și interdicțiile, cu ajutorul cărora se încearcă educarea fiecărui individ în parte conform cu standardul societății, se află într-o continuă mișcare. Cu siguranță că ea nu este absolut rectilie, totuși, în totalitatea oscilațiilor și curbilor considerate individual poate fi remarcată o „tendință” foarte exactă, o anumită direcție de mișcare, atunci când ascultăm aceste voci în interdependența lor în cursul secolelor.

Scrierile despre maniere din secolul al XVI-lea reprezintă esența noii aristocrații de la curte, care se formează lent din elemente de origine socială diferită. O dată cu ea se dezvoltă codul distinct de comportament.

De Courtin vorbește în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea din perspectiva unei societăți de curte, stabilizată în cel mai înalt grad, din perspectiva societății curtenesti a lui Ludovic al XIV-lea. Și se adresează mai ales oamenilor de rang, care nu trăiesc în nemijlocita apropiere a curții, dar care doresc să cunoască moravurile și deprinderile ei. Acesta spune în „Avertissement”:

„Le Traité n'avoit pas été fait pour estre imprimé, mais seulement pour satisfaire un Gentilhomme de Province qui avoit prié l'Auteur, comme son amy particulier, de donner quelques préceptes de Civilité à son fils, qu'il avoit dessein d'envoyer à la Cour, en sortant de ses études et de ses exercices.

...il (l'Auteur) n'a entrepris ce travail que *pour les honnestes gens*; ce n'est qu'à eux qu'il l'adresse, et particulièrement à la jeunesse qui peut tirer quelque utilité de ces petits avis, chacun n'ayant pas la commodité ny le moyen de venir à Paris à la Cour, pour y apprendre le fin de la politesse.”

Oamenii care trăiesc chiar în cercul ce dictează modelele nu au nevoie de cărți pentru a ști cum să se comporte. Faptul este evident; de aceea este important să ne asigurăm cu ce intenție și pentru care public se consemnează ceea ce inițial reprezintă secretul distinctiv al cercului aristocrat de la curte.

În acest caz este cât se poate de evident care este publicul vizat. Se subliniază că respectiva consemnare este destinată doar unor „honnêtes gens”, adică, în linii mari, oamenilor ce aparțin stratului superior. Ea vine în primul rând în întâmpinarea unei necesități a nobilimii de provincie, care dorește să fie la curent cu modalitățile de conduită de la curte, apoi și în întâmpinarea multor străini, oameni distinși. Putem presupune însă că succesul nu tocmai nesemnificativ al cărții se explică, între altele, prin interesul straturilor de vârf ale burgheziei. Există multiple dovezi că în acest timp pătrund fără

încetare deprinderi, modalități de conduită și mode de la curte în stratul superior al stării de mijloc, unde sunt imitate, fiind apoi modificate mai mult sau mai puțin, corespunzător situației sociale. Tocmai de aceea ele își pierd până la un anumit grad caracterul de mijloc de diferențiere al stratului superior. Ele sunt întrucâtva demonetizate. Faptul în sine impune la nivel superior o rafinare și o perfecționare a comportamentului. Dezvoltarea deprinderilor de curte, propagarea lor în jos, ușoara deformare socială, demonetizarea ca factor distinctiv reprezintă mecanismul care generează o parte din forțele de impulsioneare a neconținutei mișcări a modalităților de conduită la nivelul stratului superior. Important este că în acest schimb, în cadrul acestor idei sau mode ale formelor de conduită de la curte, care la prima vedere par uneori dezordonate și întâmplătoare, în urma observării pe o perioadă mai îndelungată ies în evidență direcții sau linii de dezvoltare cât se poate de bine definite, adică tocmai ceea ce poate fi considerat o avansare a pragului de aversiune și a limitei de pudoare sau o „rafinare”, o „civilizare”. Un anumit dinamism social declanșează un altul aparte, psihic, care are propriile sale legi.

2. În secolul al XVIII-lea sporește bogăția și o dată cu ea avântul straturilor burgheze. Din cercul care frecventează curtea, pe lângă elementele aristocratice fac acum parte nemijlocit elemente burgheze din ce în ce mai numeroase în comparație cu secolul trecut, fără ca diferențele sociale de rang să dispară vreodată. Cu puțin timp înainte de Revoluția Franceză se amplifică din nou tendința de izolare a aristocrației, care devine din ce în ce mai slabă din punct de vedere social.

Totuși, această societate de curte lărgită, în care se întâlnesc elemente aristocratic-curtenesți și burghez-curtenesți și care nu are o limită inferioară prea rigidă, trebuie privită ca un tot unitar. Ea reprezintă elita structurată ierarhic a țării. Aspirația de a intra în această societate sau cel puțin de a o imita sporește constant, o dată cu interdependența tot mai accentuată și cu bunăstarea unor mase tot mai largi. Printre altele, mai ales cercurile bisericești devin popularizatoare ale deprinderilor de la curte. Constrângerea moderată și reținerea afectelor, disciplinarea și modelarea întregului comportament, formate sub denumirea de *civilité* în stratul superior, ca o manifestare lumească a societății, urmare a unei anumite forme de conviețuire socială, au afinități cu unele direcții ale tradiției bisericești în privința comportamentului. *Civilité* are o fundamentare creștin-religioasă. Biserica se dovedește, ca de atâtea ori, unul dintre cele mai importante organisme pentru propagarea în jos a modelelor.

„C'est une chose surprenante – afirmă venerabilul părinte La Salle la începutul prefeței pe care a scris-o la regulile sale despre *civilitatea*

creștină – que la plupart des Chrétiens ne regardent la Bienséance et la Civilité que *comme une qualité purement humaine et mondaine* et que ne pensant pas à élever leur esprit plus haut, ils ne la considèrent pas comme une vertu, qui a raport à Dieu, au prochain et à nous-même. C'est ce qui fait bien connoître le peu de Christianisme qu'il y a dans le monde.”

Iar cum în mâinile confreriilor bisericești se afla o bună parte a educației și instrucției din Franța, de acum avea să se reverse, chiar dacă nu exclusiv prin intermediul lor, un val tot mai cuprinzător de scrieri despre *civilité*, extinzându-se în toată țara. Ele au devenit materiale didactice în cadrul instrucției elementare prin care era format copilul, fiind adeseori tipărite și difuzate o dată cu primele indicații cu privire la scris și la citit.

Tocmai în acest fel conceptul de *civilité* se demonetizează tot mai mult pentru elita socială. El este supus unui proces asemănător celui suferit pe vremuri de conceptul de *courtoisie*.

Excurs cu privire la ascensiunea și decăderea conceptelor de courtoisie și civilité

3. Prin *courtoisie* erau inițial desemnate, după cum am mai spus, formele de conduită dezvoltate la curțile marilor cavaleri, ale seniorilor feudali. Încă din Evul Mediu, în mod evident, sensul termenului a pierdut ceva din limitarea socială originară la *cour*, adică la „curțile domnești”. A intrat în uz și în cercurile burgheze. O dată cu lenta dispariție a nobilimii războinice cavaleresti feudale și cu formarea unei noi aristocrații absolutiste de curte pe parcursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, treptat conceptul de *civilité* este absolutizat ca expresie a comportamentului social. O vreme, conceptele de *courtoisie* și *civilité* coexistă, în societatea franceză din perioada de tranziție a secolului al XVI-lea, cu caracterul lor parțial cavaleresc-feudal, parțial absolutist-curtenesc. În cursul secolului al XVII-lea, în Franța conceptul de *courtoisie* iese treptat din modă.

„Les mots de courtois et de courtoisie – affirme un scriitor francez la 1676⁵³ – commencent à vieillir et ne sont plus du bel usage. Nous disons civil, honneste; civilité, honnesteté.”

Într-adevăr, termenul *courtoisie* apare acum de-a dreptul ca un concept burghez. Într-o convorbire cu titlul *Du bon et du mauvais usage dans les manieres de s'exprimer. Des façons de parler bourgeoises* de F. de Callières din anul 1694 (pp. 110 și urm.) se spune:

„Mon voisin, le Bourgeois... suivant le langage de la bourgeoisie de Paris dit... affable et courtoise... il ne s'exprime pas poliment, parce que les mots de courtois et d'affable ne sont plus gueres dans le commerce des gens

du monde, et les mots de civil et d'honnête ont pris leur place, de même que ceux de civilité et d'honnêteté ont pris la place de courtoisie et d'affabilité”.

Într-un mod cu totul asemănător, în cursul secolului al XVIII-lea conceptul de *civilité* pierde din însemnătate în stratul superior absolutist de la curte. Acest strat este, la rândul său, supus unui foarte lent proces de transformare, un proces de îmburghezire, care se leagă în orice caz, cel puțin până la 1750, și de un proces de curtenizare a elementelor burgheze. Ceva din problema care rezultă de aici transpare într-un studiu numit *De l'urbanité Romaine* (*Œuvres Diverses*, p. 173), scris în 1745 de abatele Gedoyn, care se întreabă de ce în propria societate termenul de *urbanité*, deși desemnează ceva extrem de rafinat, nu a intrat în uz la fel de mult ca *civilité*, *humanité*, *politesse* sau *galanterie*. Și răspunde :

„Urbanitas semnificait cette politesse de langage, d'esprit et de manières, attachée singulièrement à la ville de Rome, qui s'appeloit par excellence «Urbs», la Ville, au lieu que parmi nous cette politesse n'étant le privilège d'aucune ville en particulier pas même de la Capitale, mais uniquement de la Cour, le terme d'urbanité devient un terme... dont on peut... se passer”.

Dacă știm că în vremea aceea prin „oraș” era desemnată mai mult sau mai puțin „societatea burgheză aleasă”, spre deosebire de cea mai restrânsă de la curte, înțelegem cu ușurință valoarea de actualitate a acestei problematice.

În cele mai multe expresii ce provin din acea vreme, conceptul de *civilité* a trecut, ca și aici, în plan secund față de *politesse*, iar identificarea întregului complex conceptual cu „humanité” iese mai mult în evidență.

Încă de la 1733, Voltaire, dedicând opera *Zaïre* unui burghez, A.M. Faulkner, „marchand anglais”, a conferit acestor tendințe o expresie cât se poate de clară :

„Depuis la régence d'Anne d'Autriche ils (les Français) ont été le peuple le plus sociable et le plus poli de la terre... et cette politesse n'est point une chose arbitraire, comme ce qu'on appelle «civilité», c'est une loi de la nature qu'ils ont heureusement cultivé plus que les autres peuples”.

Ca și conceptul de *courtoisie* pe vremuri, conceptul de *civilité* ajunge încetul cu încetul să apună. La scurt timp după aceea, conținutul său și al termenilor înrudiți este preluat și continuat de un concept nou, ca expresie a noii forme a conștiinței de sine : conceptul de *civilisation*. *Courtoisie*, *civilité*, *civilisation* marchează trei stadii ale unei dezvoltări sociale comune. Ele indică din care societate și despre care societate se vorbește în fiecare caz. Dar modificarea efectivă a conduitei la nivelul straturilor superioare, efectivă formare

a modelelor ce corespund acelei conduite, care vor fi denumite acum „civilizate”, se petrece – cel puțin în măsura în care acest fapt devine evident în domeniile tratate aici – în faza de mijloc. Conceptul de *civilizație*, în accepția sa din secolul al XIX-lea, indică foarte clar faptul că *procesul* civilizării – sau, mai exact, una dintre fazele lui – s-a înfăptuit și a fost uitat. Se dorește ca acest proces să se mai realizeze doar la alte popoare, iar pentru o perioadă de timp chiar și în straturile inferioare ale propriei societăți. Pentru straturile superioare și mijlocii ale propriei societăți, „civilizația” apare bun sigur. Se dorește mai ales răspândirea acesteia, dezvoltarea sa în continuare în cadrul standardului o dată atins.

Exemplele citate dau în mod evident expresie mișcării ce a avut loc în faza premergătoare, absolutist-curtenească, până la atingerea acestui standard.

*Privire de ansamblu asupra curbei înregistrate
de „civilizație” referitor la conduita în timpul mesei*

4. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu puțin timp înainte de Revoluție, în stratul superior francez a fost atins aproximativ acel standard al uzanțelor privind conduita în timpul mesei – și, desigur, nu doar al acestora – care ajunge apoi treptat să fie considerat firesc în întreaga societate „civilizată”. Exemplul M din anul 1786 este destul de instructiv: el continuă să prezinte ca pe o uzanță în mod evident legată de curte tocmai acea utilizare a șervetului care, între timp, ajunsese să fie adoptată de întreaga societate burgheză civilizată. Aici este prezentată excluderea furculiței de la mâncatul supei, a cărei necesitate oricum nu devine inteligibilă decât dacă ne amintim că pe vremuri, uneori chiar și azi, în Franța supa conținea adesea mai multe bucăți solide decât în prezent. Textul continuă să prezinte ca imperativ ce ține de uzanțele de curte recomandarea ca la masă să nu-ți tai pâinea, ci s-o rupi – un imperativ democratizat între timp. Lucrul este valabil și în ce privește felul în care este băută cafeaua.

Acestea sunt câteva exemple pentru modul în care s-a format ritualul nostru cotidian. Dacă am continua seria imaginilor până în prezent, s-ar dovedi că de acum înainte se mai modifică unele amănunte; se adaugă imperative noi, altele devin mai puțin obligatorii; apare o mulțime de variații naționale și sociale ale obiceiurilor de la masă; pătrunderea în rândul maselor populare, al straturilor de mijloc, al muncitorimii și al țăranilor a ritualului uniform de civilizare și a reglementării impulsurilor, pretinsă de folosirea lui, este foarte diferențiată. Dar baza a ceea ce se pretinde în societatea civilizată în relațiile dintre oameni și a ceea ce trece drept interzis,

standardul tehnicii de a mânca, felul în care se cuvine să fie folosite cuțitul, furculița, lingura, farfuria, șervetul și celelalte ustensile aferente mesei, toate acestea se mențin neschimbate în punctele esențiale. Chiar și dezvoltarea tehnologiei în toate domeniile – inclusiv în cel al preparării bucatelor – prin introducerea unor noi surse energetice a lăsat neschimbate în esență tehnica de a mânca și celelalte reguli de comportare în societate. Doar dacă privim cu foarte mare atenție, vom observa semnele unui curent de dezvoltare ce duce mai departe.

Ceea ce se schimbă de aici înainte este mai ales tehnologia de producție. Tehnica de consum a fost dezvoltată și menținută în mișcare îndeosebi de formațiunile sociale, care constituiau, într-o măsură nemaiîntâlnită de atunci încolo, straturi sociale consumatoare de bunuri. O dată cu declinul lor social încetează rapidă și intensă perfecționare a ceea ce devine, spre deosebire de viața profesională, viața privată a omului; ritmul mișcării și al modificării în aceste sfere, care a fost relativ mare în faza de curte, este din nou încetinit.

Însăși forma ustensilelor, a veselei, castroanelor, cuțitelor, furculițelor sau a lingurilor nu mai reprezintă de acum încolo decât variațiuni ale secolului „dix-huitième” sau ale celor precedente. Desigur, sunt destule amănunte care continuă să se modifice. Un exemplu în acest sens îl constituie diferențierea ustensilelor. În multe ocazii nu se mai schimbă doar farfuriile după fiecare fel de mâncare, ci și tacâmurile. Nu mai este suficient ca în locul mâinilor să folosești pur și simplu cuțitul, furculița și lingura. În stratul superior se utilizează din ce în ce mai mult o anume ustensilă pentru fiecare fel de mâncare. Lingurile de supă, cuțitele pentru pește, cuțitele pentru carne sunt așezate de o anumită parte a farfuriei. Furculițele pentru gustări, pește și carne, de cealaltă. Încadrând în partea de sus farfuria, se află furculițe, lingurițe sau cuțite – în funcție de obiceiurile fiecărei țări – pentru felurile dulci. Iar pentru desert și fructe se aduce încă un tacâm. Toate aceste tipuri de ustensile sunt realizate în forme diferite și prezintă ornamente diferite. Sunt mai mari sau mai mici, de forme mai rotunjite sau mai ascuțite. Dar nici ele, la o privire mai atentă, nu reprezintă de fapt ceva nou. Sunt variațiuni pe aceeași temă, diferențieri în cadrul aceluiași standard. Doar în câteva puncte, puține la număr, mai ales la utilizarea cuțitului, se evidențiază mișcări lente, care vor duce la depășirea standardului atins. Vom reveni cu aprecieri pe această temă.

5. Într-un anumit sens, lucruri asemănătoare se pot spune și despre perioada până în secolul al XV-lea. Până atunci – din rațiuni cu totul diferite – standardul tehnicii de a mânca, baza a ceea ce este interzis sau permis în societate, precum și comportarea oamenilor

unul față de altul și față de ei înșiși, a căror expresie o constituie aceste interdicții și imperative, rămân relativ neschimbate în aspectele fundamentale, chiar dacă nici aici nu lipsesc în nici un caz modele, oscilațiile, variațiile regionale și sociale și o lentă mișcare într-o anumită direcție.

Nici trecerile de la o etapă la cealaltă nu pot fi stabilite cu cea mai mare exactitate. Mișcarea mai rapidă începe în unele locuri mai târziu, în altele mai devreme, iar pretutindeni există mici pași premergători. Dar profilul întregii curbe este în linii mari același: pentru început, faza medievală atinge un anumit punct culminant în perioada de înflorire a societății cavaleriești-curtene, marcată de mâncatul cu mâna. Apoi, o fază de mișcări și modificări relativ rapide, cuprinzând aproximativ secolele al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea, în care constrângerile de perfecționare a comportamentului în timpul mesei sunt în permanență impulsionate într-o anumită direcție, în întâmpinarea unui nou standard al regulilor de comportament în societate, de imperative și interdicții referitoare la masă.

De aici înainte se înregistrează o altă fază, care se menține în cadrul acelui standard deja atins și care, în orice caz, nu mai prezintă decât o mișcare foarte lentă într-o anumită direcție. Nici în cadrul acesteia rafinarea comportamentului cotidian nu-și pierde complet însemnătatea ca instrument al distincției sociale. Dar, începând din acest moment, ea nu mai joacă același rol ca în faza premergătoare. Ca bază a diferențierilor sociale se constituie, într-o măsură mai tranșantă decât înainte, posesia banilor. Iar ipostazierea oamenilor, prestațiile și produsele lor devin mai importante decât comportamentul lor.

6. Pe baza exemplelor privite în interdependență se poate observa foarte clar cum avansează această mișcare.

Interdicțiile societății medievale, chiar și cele ale societății cavaleriești-curtene, nu restrâng jocul reacțiilor emoționale la limitări prea rigide. În comparație cu ceea ce urmează, controlul exercitat de societate este îngăduitor. Manierele, în comparație cu cele următoare, sunt neafectate în accepția termenului. Nu ai voie să plescăi și să gâfâi în timpul mesei. Nu ai voie să scuipi pe masă și să-ți sufli nasul în fața de masă, care servește și la ștergerea degetelor mânjite de grăsime, și nici cu ajutorul acelorași degete cu care vei apuca mâncarea de pe platoul comun. Este de la sine înțeles că se mănâncă din același castron sau de pe același platou împreună cu ceilalți. Dar nu ai voie să te năpustești asupra castronului ca un porc, înmuind în sosul comun bucata din care ai mușcat.

Multe dintre aceste uzanțe continuă să fie amintite de Erasmus și în forma adaptată, datorată lui Calviac. Dacă aruncăm o privire

de ansamblu asupra întregii mișcări, prin consemnarea moravurilor contemporane distingem, mai clar decât în cazul în care le-am considera individual, felul în care ea progresează. Tacâmurile continuă să fie puține la număr, la stânga pâinea, la dreapta paharul și cuțitul. Și atât. Începe să fie însă amintită furculița, în orice caz cu o funcție limitată – aceea de instrument ce servește la luarea bucatelor din castronul comun. Ca și batista, apare și șervetul, ambele continuând să fie – simbol al tranziției – obiecte posibile de folosit, nu obligatorii : *dacă* ai o batistă, se spune, este de preferat să-ți suflă nasul în ea decât să-ți folosești degetele. *Dacă* ți se oferă un șervet, prinde-l peste umărul stâng. Un veac și jumătate mai târziu, ambele, șervetul și batista, ca și furculița, reprezintă pentru stratul de la curte ustensile indispensabile.

Asemănătoare este și curba pe care o înregistrează evoluția altor obiceiuri și deprinderi.

Inițial, supa se bea adesea fie din castronul comun, fie din polonice, care sunt utilizate de mai multe persoane. În scrierile *courtoises* se prevede obligația de a te servi de lingură. Și ea trebuie să fi servit inițial mai multor persoane. Un pas mai departe îl constituie citatul din Calviac din anul 1560. Aici se amintește că printre germani există obiceiul de a i se da fiecărui mesean o lingură a sa. Următorul pas este consemnat în scrierea lui Courtin din anul 1672. Supa nu mai este mâncată direct din castronul comun, ci fiecare își toarnă o porție în farfuria proprie, mai întâi cu lingura proprie. Dar există persoane, se spune aici, atât de *delicate*, încât nu doresc să mănânce dintr-un castron în care alții și-au înmuiat lingura deja folosită. De aceea este necesar, înainte de a-ți băga lingura în castron, s-o ștergi cu un șervet. Iar unora nici măcar acest fapt nu li se mai pare suficient. După părerea lor, nu mai este permis sub nici o formă să bagi în castron o lingură deja folosită, trebuind să ceri să ți se aducă una curată.

Expresii de acest gen nu dovedesc doar cum se deplasează întregul ritual al coexistenței, ci și felul în care percep oamenii înșiși această mișcare.

Aici se realizează pas cu pas acel mod de a te servi cu supă care a devenit între timp firesc : fiecare are farfurie proprie, fiecare lingură proprie. Pentru turnarea în farfurie există ustensile speciale. Mâncatul a dobândit un nou stil, corespunzător noilor necesități de conviețuire.

Nimic din modalitățile conduitei la masă nu este pur și simplu de la sine înțeles, ca produs al unui sentiment „firesc” de jenă. Nici lingura, nici furculița sau șervetul nu au fost inventate pur și simplu de un individ într-o bună zi, ca și cum ar fi fost un instrument tehnic cu un scop ușor de recunoscut și cu instrucțiuni clare de folosire, ci,

de-a lungul secolelor, prin intermediul raporturilor sociale și prin utilizare, li s-a delimitat treptat funcția și li s-a căutat și stabilit forma adecvată. Orice obișnuință a ritualului în schimbare se impune infinit de încet, chiar și modalitățile de conduită care ne par absolut elementare sau pur și simplu „logice”, cum ar fi, de exemplu, uzanța ca alimentele lichide să fie luate doar cu lingura; orice mânuire, de pildă modalitatea în care se țin și se utilizează cuțitul, lingura sau furculița, nu ajunge la standardizare decât pas cu pas. Chiar mecanismul social al standardizării se prefigurează dacă privim această succesiune de imagini ca ansamblu. Există un cerc de curte, mai mult sau mai puțin delimitat, care creează modelele, pentru început, bineînțeles, doar pentru necesitățile proprii situării în societate și potrivit dispoziției psihice corespunzătoare. Dar, evident, structura și dezvoltarea societății franceze în ansamblu creează mereu disponibilitatea și aspirația unor straturi tot mai numeroase de a adopta modelele dezvoltate la nivelul de sus: ele se extind de asemenea foarte lent, cuprinzând întreaga societate și, desigur, nu fără ca pe parcursul acestui proces să se transforme în mod corespunzător.

Preluarea, transferul modelelor de la o entitate socială la cealaltă – de la centrele unei societăți la extremitățile ei, de exemplu, uneori de la curtea din Paris la celelalte curți, alteori în interiorul aceleiași entități sociale și politice, deci în Franța sau în Saxonia, de sus în jos și de jos în sus –, toate acestea constituie, în ansamblul procesului de civilizare, una dintre cele mai importante mișcări individuale. Ceea ce se prefigurează în aceste exemple nu reprezintă decât un segment limitat. Nu doar felul de a mânca, ci și felul de a gândi sau de a vorbi, pe scurt, întregul comportament este modelat în Franța în mod asemănător, chiar dacă în cazurile particulare timpul și structura curbelor de dezvoltare sunt foarte diferite. Formarea unui anumit ritual al relațiilor umane în cadrul transformării situației sociale și psihice nu poate fi izolată, chiar dacă nici aici nu poate fi urmărită inițial decât această linie. Un scurt exemplu din procesul de „civilizare” a vorbirii ne-ar putea reaminti faptul că, prin observarea regulilor de comportament în societate și a transformării lor, nu a fost expus privirii decât segmentul deosebit de simplu și de accesibil al transformării cuprinzătoare ce a marcat conduita societății.

Excurs cu privire la modelarea curtenească a vorbirii

7. În cazul vorbirii, de asemenea, un cerc limitat formează la început anumite standarde.

Ca și în Germania, chiar dacă nici pe departe în aceeași măsură, și în Franța societatea de la curte vorbește altă limbă decât burghezimea.

„Vous sçavez – se spune într-o mică scriere mult citită la vremea ei, *Mots à la Mode* de Callières, ediția de la 1693 (p. 46) – que les Bourgeois parlent tout autrement que nous.”

Dacă analizăm cu atenție ceea ce este desemnat ca exprimare „bourgeois” și, respectiv, a stratului superior de curte, ne lovim de același fenomen ce poate fi observat în exemplul referitor la obiceiurile de la masă și la regulile de comportament în societate în general: mult din ceea ce reprezintă în secolul al XVII-lea, dar parțial și în secolul al XVIII-lea, forme distinctive de expresie și limbaj ale societății de la curte devine, încetul cu încetul, limba franceză națională.

Tânărul fiu al unei familii burgheze, Monsieur Thibault, ne este prezentat în timpul unei vizite pe care o face unei mici societăți aristocratice. Doamna casei îl întreabă cum îi merge tatălui său:

„Il est vôtres Serviteur bien humble, Madame – răspunde acesta – et il est toujours maladif comme bien sçavez, puisque de vôtres grace vous avez souventes fois envoyé sçavoir l'état de sa santé”.

Situația este clară. Există o anumită relație de vizită între cercul aristocrat și acea familie burgheză. Doamna casei a menționat-o mai înainte. Ea spune, de asemenea, că Thibault-tatăl este un om foarte plăcut, nu fără a adăuga că o asemenea relație de vizită este uneori foarte utilă, pentru că oamenii aceștia au bani⁵⁴. Și ne amintim astfel de structura cu totul diferită a societății germane.

Dar, în mod cât se poate de evident, dacă facem abstracție de stratul intelectualității burgheze, relația de vizită nu este atât de strânsă la acea vreme încât diferențierile de limbaj să se fi estompat. Fiecare al doilea cuvânt rostit de Thibault este, din perspectiva societății de la curte, stângaci, greoi și, după cum ni se spune, „miroase de la o poștă a burghez”. În societatea de la curte nu se spune „comme bien savez”, sau „souventes fois” sau „maladif”.

Nu se spune, așa cum face Monsieur Thibault pe parcursul conversației, „Je vous demande excuse”. În societatea de la curte, precum azi în cea burgheză, se spune: „Je vous demande pardon”.

Monsieur Thibault spune: „Un mien ami, un mien parent, un mien cousin” în locul expresiei curtenești: „Un des mes amis, un de mes parents” (p. 20). El spune: „deffunct mon père, le pauvre deffunct”. De asemenea, i se atrage atenția că nici aceasta nu este o expresie „que la civilité a introduit parmy les gens qui parlent bien” (p. 22). Les gens du monde ne disent point qu'un homme est defunct, pour dire qu'il est mort”. Eventual, cuvântul poate fi utilizat atunci când spunem: „Il faut prier Dieu pour l'ame du defunct... mais ceux qui parlent bien disent plutôt: feu mon pere, feu Mr. un tel, le feu Duc etc.”. Se trag concluziile: „Pour le pauvre deffunct, c'est une façon de parler très-bourgeoise”.

8. Aici, ca și în cazul regulilor de comportament în societate, există un fel de mișcare dublă: „curtenizarea” oamenilor de condiție burgheză, îmburghezirea oamenilor de origine curtenească. Sau, mai precis: burghezii sunt influențați de comportamentul curtenilor, curtenii de cel al burghezilor. Cu siguranță, influențarea de jos în sus în Franța secolului al XVII-lea este cu mult mai slabă decât în cea a secolului al XVIII-lea. Dar în nici un caz nu lipsește cu desăvârșire: palatul Vaux-le Vicomte al burghezului Nicolas Fouquet, înalt demnitar de la Finanțe, precedă în timp palatul regal de la Versailles, constituind în anumite privințe un model de urmat pentru acesta din urmă. Este un exemplu elocvent. Bogăția celor din stratul superior burghez îi obligă pe cei situați în vârf să-i concureze. Iar afluxul continuu de persoane de condiție burgheză spre cercurile curtenești creează și în procesul vorbirii o mișcare specifică: o dată cu noul material uman, el aduce spre cercurile de la curte și un nou material lingvistic, argoul burgheziei. Mereu se asimilează în vorbirea de la curte elemente ale acestuia, cizelate, rafinate, prelucrate apoi; într-un cuvânt, ele sunt transformate în stil „curtenesc”, fiind adaptate standardului afectiv și de sensibilitate specific cercurilor de la curte. Ele devin totodată mijloace de diferențiere a acelor „gens de la cour” față de burghezie, pentru ca, eventual rafinate și transformate după un timp, să revină la burghezie și să devină „specific burgheze”.

Există, spune ducele într-o convorbire citată după Callières (*Du bon et du mauvais usage*, p. 98), un mod de a vorbi

„fort ordinaire parmi les Bourgeois de Paris et même parmi quelques Courtisans, qui ont été élevez dans la Bourgeoisie. C'est lors qu'ils disent: «voyons voir», au lieu de dire: «voyons», et de retrancher le mot de «voir», qui est absolument inutile et désagréable en cet endroit-là. Mais il s'est introduit depuis peu – continuă ducele – une autre mauvaise façon de parler, qui a commencé par le plus bas Peuple et qui a fait fortune à la Cour, de même que ces Favoris sans merite qui s'y élevoient autrefois. C'est: «il en sçait bien long» pour dire que quelqu'un est fin et adroit. Les femmes de la Cour commencent aussi à s'en servir”.

Continuă tot astfel. Burghezii, și chiar unii dintre cei de la curte, spun: „Il faut que nous faisons cela” în loc de: „Il faut que nous fassions cela”. Unii spun: „l'on za” sau „l'on zest” în locul expresiilor curtenești „l'on a” sau „l'on est”. Aceștia spun: „Je le l'ai” în loc de „Je l'ai”.

În aproape toate aceste cazuri, forma lingvistică ce apare ca fiind uzuală la curte devine forma națională. Desigur, există și exemple de expresii curtenești care au fost, treptat, îndepărtate din nou, fiind considerate „prea prețioase”, prea „afectate”.

9. Toate acestea elucidează totodată ceea ce s-a afirmat mai sus despre deosebiri sociogenetice dintre caracterul național german și cel francez. Vorbirea este una dintre cele mai accesibile manifestări a ceea ce percepem drept „caracter național”. Aici putem vedea, pe baza unui singur exemplu concret, felul în care această particularitate și caracterul specific se relevă prin intermediul anumitor formațiuni sociale. O instanță decisivă de formare a limbii franceze a fost curtea și societatea de curte. Pentru limba germană, o anumită perioadă de timp Camera și Cancelaria Imperială au jucat un rol asemănător, chiar dacă nu au avut nici pe departe aceeași rezonanță precum curtea Franței. Încă la 1643 cineva elogia faptul că limba sa este exemplară, „denn er richte sich nach denen schreiben, so auß der Cammer zu Speier kommen⁵⁵”, căci se ghidează după acele scrieri ce provin de la Camera din Speyer. Apoi, universitățile au fost cele care au dobândit pentru educația și limba germană aproximativ aceeași însemnătate ca aceea a curții în Franța. Dar amândouă formațiunile, relativ înrudite din punct de vedere social, Cancelaria și universitatea, au influențat mai mult scrierea decât vorbirea; ele au format „limba germană literară” nu atât prin conversație, cât prin acte, scrisori și cărți. Iar Nietzsche remarcă ocazional că până și cântecele de pahar ale germanilor sunt erudite, înregistrând totodată cu clarviziune rezultatele evoluției istorice diferite atunci când opunea uzanțele germane practicii curteanului Voltaire de a suprima termenii de specialitate.

10. Când în Franța niște „gens de la cour” afirmă: „Iată ceva bine exprimat, iată ceva prost exprimat”, se ivește o întrebare care deschide o perspectivă amplă pentru reflecție și care ar trebui amintită aici măcar în treacăt: „Care sunt criteriile după care se apreciază ce este bine și ce este rău în vorbire? Care sunt punctele lor de vedere pentru a selecta vorbirea, pentru a o cizela și pentru a remodela expresiile?”

Ocazional au reflectat ei înșiși asupra acestor fenomene. La prima vedere, ceea ce afirmă pe marginea acestei teme este întrucâtva surprinzător și de o importanță ce depășește oricum domeniul vorbirii. Expresiile, cuvintele și nuanțările sunt bune, *deoarece* elita socială se folosește de ele; și sunt rele, *deoarece* cei situați inferior din punct de vedere social vorbesc sub această formă.

Monsieur Thibault se apără ocazional în convorbirea citată mai sus, atunci când i se spune că o expresie sau alta este rea:

„Je vous suis bien obligé, Madame, afirmă acesta (*Du bon et mauvais usage*, p. 23), de la peine que vous prenez de m'instruire, mais il me semble pourtant, que le terme de «deffunct» est un mot bien établi, et dont se servent quantité d'honnêtes gens”.

„Il est fort possible – răspunde doamna – qu'il y ait quantité d'honnêtes gens qui ne connaissent pas assez la délicatesse de nôtre Langue, ... cette délicatesse qui n'est connue que d'un petit nombre de gens qui parlent bien, qui fait qu'ils ne disent point qu'un homme est deffunct, pour dire qu'il est mort.”

Cercul celor versați în asemenea rafinamente ale vorbirii este restrâns, felul în care vorbesc acești oameni este corect. Nu contează ceea ce spun alții. Aprecierile sunt apodictice. Alt argument în afară de cel ce urmează nu este nici necesar, nici posibil: „Noi și doar noi, afirmă elita, deținem rafinamentul vorbirii”.

„A l'égard des fautes qui se commettent contre le bon usage – se spune într-un alt loc în mod și mai explicit – comme il n'a point des règles déterminées, et qu'il ne dépend que du consentement d'un certain nombre de gens polis, dont les oreilles sont accoutumées à certaines façons de parler, et à les preferer à d'autres” (p. 98).

Apoi sunt enumerate cuvintele ce trebuie evitate.

Cuvintele învechite sunt nepotrivite pentru vorbirea uzuală. Cele foarte noi ar trebui să trezească suspiciunea de afectare și fando-seală, am spune, eventual, de snobism. Cuvintele savante, cu iz de latină și greacă, ar trebui să le pară suspecte oricărui „gens du monde”. Ele creează în jurul oricărei persoane care le folosește un aer de pedanterie, când există alte cuvinte cunoscute, exprimând pur și simplu aceleași idei.

Cuvintele puțin elevate, folosite în popor, trebuie evitate cu grijă; căci oamenii care le folosesc dovedesc că au avut parte de o „basse éducation”, de o educație inferioară. „Iar despre aceste cuvinte, deci despre cuvintele puțin elevate – afirmă vorbitorul curtean –, vom vorbi în acest context”; și se referă la comparația între vorbirea curtenească și cea burgheză.

Pentru excluderea din limbă a ceea ce este „rău” există motivația acelui „simț”, a acelei rafinări a sensibilității care, pe parcursul întregului proces de civilizare, joacă un rol deloc neînsemnat. Dar rafinamentul aparține unei grupări relativ restrânse. Ori ai acest simț, ori nu-l ai, cam așa se conturează atitudinea celui ce vorbește. Oamenii care au această finețe, un cerc restrâns, stabilesc convenția a ceea ce este considerat bun și ceea ce este considerat rău.

În ceea ce s-ar putea exprima ca o motivație rațională în selectarea expresiilor predomină de departe motivația socială, și anume aceea că un fapt este mai bun deoarece ține de uzanța stratului superior sau doar a unei elite.

„Cuvintele învechite”, cuvintele demodate, sunt apanajul generațiilor mai vechi sau al celor ce nu iau parte, direct și în permanență, la viața de la curte, al celor excluși. „Cuvinte prea noi” folosesc clicile

de tineri ce doresc să parvină, care vorbesc un argou propriu, din care eventual o parte va fi mâine la modă. „Cuvintele erudite” sunt în uz în vorbirea celor care, precum în Germania, s-au format pe la universități, mai ales juriștii, înalta funcționărie, deci ceea ce în Franța se numește „noblesse de robe”. „Expresiile puțin elevate” sunt toate acele cuvinte folosite de burghezie până la nivelul de jos, de „populace”: polemica lingvistică corespunde unei foarte precise, foarte caracteristice stratificări sociale. Ea indică gruparea care își exercită în acel moment dominația asupra limbii, precum și limitele. Într-un sens mai larg, este vorba de acei „gens de la cour”, într-un sens mai restrâns, de cercul mai îngust de oameni din înalta aristocrație care are pe moment influență la curte și se delimitează cu mare grijă de persoanele aflate în ascensiune din punct de vedere social, de curtenii educați în medii burgheze sau de cei „învechiți”, de „persoanele tinere”, de concurenții „snobi” din generația ce accede și, în cele din urmă, dar nu de ultimă importanță, de specialiștii care provin din universități, acesta fiind cercul ce se constituie la vremea respectivă ca instanță primară de formare a vorbirii. „Trebuie să se vorbească” cum se vorbește în cercul mai îngust sau mai larg al curtenilor, este „comme il faut”. Aici se formează modelele de vorbire, care se propagă în valuri cu o rază de acțiune mai amplă sau mai restrânsă. Modul în care se dezvoltă vorbirea și în care este cizelată corespunde unei modalități anumite de structurare a societății. Corespunzător, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, influențele burgheze asupra limbii franceze devin încetul cu încetul mai puternice. Dar lunga parcurgere a unei faze aristocratic-curteneste se face simțită în limba franceză până în ziua de azi, așa cum în limba germană se simte stratul intelectual savant al stării de mijloc. Și oriunde se vor forma apoi în societatea burgheză a Franței elite sau pseudoelite, ele se vor raporta în fluxul lingvistic la tendințele mai vechi, care le asigură diferențierea.

Argumente uzuale cu privire la faptul că un anumit comportament este „rău”, iar altul este „bun” sau „mai bun”

11. Limba este o manifestare a vieții sociale sau spirituale. Mult din cele ce se observă în modelarea ei devine evident și la cercetarea altor modalități de manifestare a societății. De exemplu, în modul cum argumentează oamenii de ce o anumită conduită sau o anumită uzanță la masă este mai bună decât alta, în modul cum argumentează de ce o anumită exprimare verbală este de preferat alteia.

Acest fapt nu corespunde pe deplin așteptării specifice observatorului din secolul al XX-lea. Bunăoară, el se așteaptă să găsească

explicații bazate pe „rațiuni igienice” pentru interdicția „de a mânca folosind mâinile”, pentru introducerea furculiței, a veselei și a tacâmurilor individuale și a altor ritualuri ale standardului său. Căci aceasta este modalitatea în care explică el însuși în general aceste uzanțe. Dar până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea abia dacă întâlnim, în cazul motivării în favoarea unei mai accentuate rețineri, ceva care să se îndrepte în această direcție. Așa-numitele „motivații raționale” sunt măcar împinse într-un plan secund în comparație cu celelalte.

În stadiile timpurii, ca motivație a reținerii, se spune de obicei: să faci acest lucru, iar pe celălalt nu, pentru că nu este „courtois”, nu este „höfisch”, un „nobil” nu face așa ceva; în cel mai bun caz, aceste scrupule sunt motivate prin senzația de repulsie provocată celorlalți, de exemplu în *Hofzucht*, scrierea lui Tannhäuser despre manierele de la curte, atunci când se afirmă: „Nu te scărpină cu mâna – cu care, de altfel, apuci bucatele din castronul comun –, comesenii ar putea observa acest fapt, ci folosește-te de haină ca să te scarpini” (exemplul A, strofa 113). Evident, pragul de aversiune este diferit față de vremurile ce urmează.

Ulterior, se va spune într-un mod cu totul asemănător, mai ales ca motivație: nu face un anumit lucru, căci nu este „civil” și nici „bienséant”. Sau este amintit, ca motivație, respectul datorat celor de rang social superior.

Ca și la modelarea vorbirii, și în privința modelării celorlalte aspecte ale comportamentului în societate întâietatea o deține de departe motivația socială, adaptarea conduitei la modelele cercurilor ce dau tonul. Chiar și expresiile utilizate pentru motivarea a ceea ce înseamnă un „comportament bun” la masă sunt, foarte frecvent, exact aceleași ca și cele care servesc pentru motivarea a ceea ce este „vorbirea aleasă”.

În scrierea lui Callières, *Du bon et du mauvais usage dans les manières de s'exprimer*, se vorbește, de pildă, despre una sau alta dintre expresiile „que la civilité a introduits parmy des gens qui parlent bien” (p. 22), impuse în rândurile celor ce vorbesc bine prin intermediul conduitei civilizate.

Exact același concept de *civilité* va fi utilizat în repetate rânduri de Courtin sau La Salle pentru a exprima ceea ce este bine și ceea ce este rău în regulile de comportare în societate. Așa cum Callières vorbește pur și simplu despre cei „qui parlent bien”, tot așa Courtin afirmă (în încheierea exemplului G): „Pe vremuri «se» permitea să se facă un anumit lucru sau un altul, azi nu «se» mai permite”. Callières afirmă, la 1694, despre limbă: există o mulțime de oameni ce nu cunosc îndeajuns acea „délicatesse”, finețea limbii noastre: „C'est cette délicatesse qui n'est connu que d'une petite nombre de gens”.

De aceeași expresie face uz Courtin, la 1672, când afirmă: este necesar să-ți ștergi de fiecare dată lingura înainte de a o înmuia din nou în castronul comun, o dată ce ai folosit-o: „y ayant des gens si délicats qu'ils ne voudraient pas manger du potage où vous l'auriez mise, après l'avoir portée à la bouche” (exemplul G).

Inițial, această „délicatesse”, sensibilitatea și sentimentul deosebit de pregnant a ceea ce este „penibil” reprezintă un semn distinctiv pentru niște cercuri restrânse de oameni de la curte, apoi pentru societatea de la curte. Acest fapt este valabil în aceeași măsură pentru vorbire, ca și pentru uzanțele de la masă. Nu se spune și nici nu se pune în discuție pe ce anume se bazează această „délicatesse” și nici de ce ea impune ca un anumit fapt să fie făcut, iar altul nu. Ceea ce poate fi observat este că respectiva „délicatesse”, altfel spus, pragul de aversiune, progresează. În interdependență cu o anumită situație socială se schimbă percepția și structura emoțională, inițial în interiorul stratului superior, iar structura societății în ansamblul său permite ca standardul efectiv modificat să se extindă, încetul cu încetul, în societate. De pe urma acelei cunoașteri demonstrabile a anumitor conexiuni cauzale, nimic nu indică faptul că structura emoțională, că gradul de sensibilitate s-ar modifica din motive pe care să le desemnăm ca fiind „clare, raționale”. Courtin nu afirmă, așa cum se va spune ulterior, că unii oameni percep luarea supei din castronul comun ca „neigienică” sau ca „periclitând sănătatea”. Cu certitudine însă, sub presiunea situației de la curte, se acutizează percepția aversiunii în direcția care va fi mai târziu parțial justificată prin cercetări științifice, chiar dacă o mare parte a tabuurilor pe care oamenii ajung treptat să le impună în relațiile dintre ei nu au absolut nimic în comun cu „igiena”, ci, chiar și azi, doar cu „sentimentul de repudiare”. Oricum, într-o anumită privință, procesul se desfășoară exact invers decât suntem obișnuiți să presupunem în ziua de azi. Mai întâi, într-o amplă perioadă de timp și în interdependență cu o anumită modificare a relațiilor umane sau a societății, pragul de aversiune avansează. Se schimbă structura emoțională, sensibilitatea, receptivitatea și conduita oamenilor, înregistrând numeroase oscilații, dar îndreptându-se într-o direcție precisă. Apoi, într-un anumit punct, această conduită va fi recunoscută „corectă din punct de vedere igienic”, justificată printr-o mai clară înțelegere a interdependențelor cauzale, impulsionată în aceeași direcție, apoi fixată. Se prea poate ca avansarea pragului de aversiune să fie în anumite puncte legată de experiențe mai mult sau mai puțin nedefinite, care inițial nu au fost în nici un caz explicabile din punct de vedere rațional, cu privire la transmiterea anumitor boli, fiind, mai exact spus, legate de anumite temeri și griji neclare, deci nedefinite din punct de vedere rațional, care indică imprecis o direcție ce avea să

fie consolidată apoi printr-o înțelegere clară. Dar „înțelegerea rațională” nu se constituie ca motor al „civilizării” felului de a mânca sau al altor modalități de conduită.

Tocmai paralela dintre „civilizarea” felului de a mânca și cea a vorbirii este cât se poate de instructivă în această privință, evidențiind faptul că modificarea conduitei la masă este un element component al unei schimbări foarte cuprinzătoare a percepțiilor și atitudinilor oamenilor. Ea ilustrează totodată măsura în care impulsurile acestei dezvoltări își au sursa în structura socială, în forma de integrare și de relaționare a oamenilor. Se vede cu mai multă claritate cum cercuri relativ restrânse formează inițial centrul mișcării și cum procesul se transferă apoi asupra altor straturi mai largi. Dar expansiunea are ea însăși printre premise contacte foarte precise, adică o structură foarte precisă a societății. Mai mult decât atât, cu siguranță că ea nu s-ar fi putut petrece dacă, pentru straturile mai largi, într-un mod cu totul asemănător cu cercurile ce formează modelele, nu s-ar fi format în cele din urmă condiții de viață sau, altfel spus, o situație socială care să fi permis și necesitat o treptată rearanjare a reacțiilor emoționale și a modalităților de conduită, o avansare a pragului de aversiune.

Procesul ce se conturează se aseamănă ca formă – nu însă și ca substanță – cu procesele chimice la care într-un lichid, ce îndeplinește în totalitate condițiile de transformare chimică, precum cristalizarea, un mic nucleu ia inițial formă cristalină, ca apoi și restul să cristalice treptat în jurul nucleului. Nimic mai eronat decât să considerăm că nucleul de cristalizare este el însuși cauza transformării.

Faptul că un anumit strat social reprezintă, în una sau alta dintre fazele dezvoltării sociale, centrul acestui proces și astfel și modelele pentru ceilalți, altfel spus faptul că modelele se răspândesc cuprinzând alte straturi și că sunt receptate acolo, are el însuși ca premisă o stare aparte și o structură aparte a societății în ansamblu; datorită acestei premise, unui cerc îi revine funcția de a crea modele, celuilalt de a le dispersa și de a le asimila. Vom analiza mai departe în amănunt care sunt modificările de integrare socială ce declanșează modificări de conduită.

Secțiunea a II-a

Despre consumul de carne

1. Dacă tratăm fenomenele, atitudinile, aspirațiile sau creațiile specific umane în sine, independent de viața socială a oamenilor, fiecare dintre acestea reprezintă în esență o substanțializare a relațiilor și a conduitei umane, o esență a vieții sociale și psihice. Această afirmație este valabilă pentru „limbă”, care nu reprezintă altceva decât relații umane materializate în sunet, este valabilă pentru artă,

știință, economie, politică, fenomene care, corespunzător unei scale valorice, ocupă un loc primordial în viața sau în mintea noastră, precum și pentru altele care, conform acestei scale valorice, ne apar neglijabile sau insignifiante.

Dar tocmai acestea, cele în aparență neînsemnate, ne oferă adesea explicații clare și simple cu privire la structura, la dezvoltarea „psihicului” și la relațiile umane, acolo unde cele din prima categorie nu sunt inițial edificatoare.

Raportarea oamenilor la consumul de carne, de exemplu, este într-o anumită privință cât se poate de relevantă pentru dinamica relațiilor umane și a structurilor psihice.

În Evul Mediu au existat cel puțin trei atitudini distincte față de consumul de carne, specifice oamenilor. În această situație, ca și în numeroase alte manifestări, se dovedește extrema neuniformitate caracteristică pentru societatea medievală, în comparație cu cea din vremurile noastre. Societatea medievală este în mult mai mică măsură alcătuită astfel, încât o conduită model dintr-un anumit centru social să poată pătrunde treptat în întreaga societate. Aici predomină anumite moduri de conduită în cadrul unui anumit strat social, adeseori pe cuprinsul întregului spațiu apusean, în timp ce în cadrul altui strat social, al altei stări, conduita este cât se poate de diferită. De aici rezultă faptul că deosebiri de conduită dintre diferitele stări ale aceleiași regiuni sunt adeseori mai mari decât între reprezentanții aceluiași strat social care sunt despărțiți din punct de vedere regional. Iar dacă modurile de conduită dintr-un anumit strat trec în altul, ceea ce, desigur, se întâmplă mereu, acestea ajung să se modifice cu atât mai radical cu cât este mai accentuat gradul de izolare a acestor stări.

Raportarea la consumul de carne oscilează în lumea medievală între următorii poli: în stratul superior al lumii laice consumul de carne este deosebit de mare în comparație cu standardul vremurilor noastre. Domnește acolo tendința de a consuma cantități de carne care adeseori ni se par de domeniul fantasticului.

În mănăstiri predomină uneori o renunțare ascetică la alimentația ce conține carne, deci renunțarea mai mult sau mai puțin accentuată ca urmare a autoconstrângerii, nu datorită penuriei, iar adesea un dispreț sau o limitare radicală cu privire la alimentație. Din aceste cercuri provin exprimările unei puternice aversiuni față de „desfrâu” ce domnește în stratul superior laic.

De asemenea, consumul de carne în stratul inferior, al țăranimii, este adesea redus la maximum. Dar nu din cauza vreunei nevoi sufletești, a vreunei renunțări mai mult sau mai puțin voluntare referitoare la Dumnezeu și la viața de apoi, ci din cauza lipsei. Vitele sunt valoroase, fiind destinate mai ales meselor domnești. Aflăm⁵⁶

că „atunci când țăranii creșteau vite, în mare parte ele erau destinate celor privilegiați, nobilimii și burgheziei”; să nu uităm nici clerul care, pornind de la acel pol ascetic, cu o anumită gradăție, se apropie prin comportament de cele mai multe ori de stratul superior laic. Datele exacte cu privire la consumul de carne specific stratului superior în timpul Evului Mediu și la începuturile epocii moderne sunt rare. Desigur, și în acest domeniu au existat deosebiri considerabile între micii cavaleri, mai săraci, și marii latifundieri. Cavalerii săraci adesea abia dacă se deosebeau prin standardul de viață de țărani.

Un calcul al necesarului de carne la o curte princiară nord-germană⁵⁷ făcut într-o perioadă relativ târzie, adică în secolul al XVII-lea, indică un consum de 2 livre pe zi de persoană, la care se adaugă însă mari cantități de vânat, carne de pasăre și pește. Condimentele joacă un rol deosebit de important, în timp ce rolul legumelor este relativ minor. Celelalte consemnări indică, aproape unanim, același lucru. Rămâne să verificăm detaliile.

2. O altă schimbare poate fi documentată mai exact: felul în care se servește carnea se modifică începând cu Evul Mediu și până azi în mod considerabil. Curba acestei modificări este concludentă. În stratul superior al societății medievale, cel mai adesea animalul sacrificat sau părți mari ale acestuia sunt servite la masă întregi. Nu doar pești întregi, păsări întregi, parțial cu pene, ci și iepuri și miei întregi sau sferturi de viței sunt puse pe masă, fără a mai menționa vânatul de dimensiuni mari sau porcii și boii fripți la proțap⁵⁸.

Animalul este porționat la masă. În cărțile despre maniere apar frecvent până în secolul al XVII-lea, și ocazional chiar și în secolul al XVIII-lea, indicații privind importanța ca un om bine crescut să știe să tranșeze un animal cum se cuvine.

„Discenda a primis statim annis secandi ratio...”, arta corectă de a tranșa trebuie învățată din tinerețe, afirmă Erasmus la 1530.

„Si on sert – spune Courtin în 1672 –, il faut toujours donner le meilleur morceau et garder le moindre, et ne rien toucher que de la fourchette, c’est pourquoy si la personne qualifiée vous demande de quelque chose qui soit devant vous, il est important de sçavoir couper les viandes proprement et avec methode, et d’en connoître aussi les meilleurs morceaux, afin de les pouvoir servir avec bienseance.

L’on ne prescrit pas ici la maniere de les couper; parce que c’est un sujet dont on a fait des livres exprés, ou même toutes les pieces sont en figures, pour montrer par où il faut premierement prendre la viande avec la fourchette pour la couper, car comme nous venons de dire, *il ne faut jamais toucher la viande... de la main, non pas même en mangeant*; puis où il faut placer le cousteau pour la couper; ce qu’il faut lever le premier... quel est le meilleur morceau, et le morceau d’honneur qu’il

faut servir à la personne plus qualifiée. Il est aisé d'apprendre à couper quand on a mangé trois ou quatre fois à quelque bonne table, de même, il n'est point honteux de s'en excuser et de s'en remettre à un autre si on ne le sait pas."

Și paralela germană: într-o cărțuție tipărită la Rintelen în 1650, *New vermehrtes Trincier-Büchlein*, ediție revizuită și adăugită a manualului de tranșare, ni se spune:

„Weil des Trincianten Ampt an Fürstlichen Höfen nit das geringste, sondern unter die Fürnembsten gerechnet wird, so soll derselbe entweder vom Adel oder sonsten guten Herkommens, grades und wohlproportioniertes Leibes, guten graden Armen und leichten Händen sein. Er soll sich in seinem ganzen Vorschneiden grosser motionen und der unnützen und nährischen Ceremonien ... enthalten und ja zusehen, daß er unerschrocken sey, damit er durch Zittern des Leibes und Hände nicht Unehre einlege und weil ohne das denen so an Fürstlichen Tafeln sein nicht wohl anstehet".

Ambele, tranșarea și împărțitul la masă, sunt considerate o onoare deosebită. Aceasta îi revine de obicei stăpânului casei sau vreunui alt oaspete de seamă, la invitația gazdei. „Les jeunes et ceux qui sont de moindre considération ne doivent pas se mêler de servir, mais seulement prendre pour eux à leur tour", afirmă o scriere anonimă de la 1715, *Civilité Française*.

În secolul al XVII-lea, în stratul superior francez tranșarea animalului la masă încetează treptat să mai fie o știință indispensabilă omului de lume, precum vânătoarea, scrima și dansul. Pasajele citate după Courtin dau să se înțeleagă acest lucru.

3. Faptul că servirea la masă a unor hălci întregi din animalul sacrificat precum și tranșarea la masă ies treptat din uz depinde cu siguranță de mai mulți factori. Printre cei mai importanți pare să se numere diminuarea constantă a gospodăriei⁵⁹ pe parcursul evoluției, de la unități familiale mai mari spre cele mai mici, apoi faptul că anumite procese de producere și de prelucrare, precum țesutul, torsul, sacrificarea animalelor, ies din uzul gospodăresc, fiind în general transferate în seama unor persoane specializate, meseriași, comercianți, producători, care le practică în virtutea specializării profesionale, în timp ce gospodăria devine în esență o unitate de consum.

În orice caz, și aici, în cursul marelui proces social, apare o caracteristică psihologică: astăzi, mulți oameni ar avea un sentiment cât se poate de neplăcut dacă alții – sau ei înșiși – ar fi nevoiți să tranșeze la masă jumătăți de vițel sau de porc sau să desprindă carnea de pe un fazan acoperit cu pene.

Există chiar și asemenea „gens si délicats" – pentru a repeta formularea lui Courtin, căci este într-adevăr vorba de un proces

înruit –, căroră le pare dezgustătoare simplă vedere a măcelăriilor unde sunt expuse carcăsele animalelor sacrificate, și alții care, datorită senzațiilor de aversiune, mai mult sau mai puțin mascate rațional, refuză complet să mănânce carne. Dar acestea sunt avansări ale pragului de repulsie, care depășesc standardul de aversiune specific societății civilizate a secolului al XX-lea, fiind de aceea considerate „anormale”. Oricum, nu poate fi trecut cu vederea faptul că o asemenea avansare a condus în trecut la modificarea standardelor, atunci când s-au situat în cursul dezvoltării sociale generale, și că această avansare a percepției de aversiune face ca mișcarea de până acum să continue în aceeași direcție.

Direcția este cât se poate de evidentă. De la acel standard al sensibilității care făcea ca vederea pe masă a animalului sacrificat și tranșarea acestuia să fie considerate deosebit de apetisante și în nici un caz neplăcute, dezvoltarea duce spre alt standard, în care se evită pe cât posibil amintirea faptului că mâncarea gătită din carne ar avea ceva de-a face cu un animal sacrificat. La o bună parte a bucatelor noastre preparate din carne, forma animală este atât de mascată și de modificată prin arta preparării și a tranșării, încât în timpul mesei abia dacă mai amintește de proveniență.

Urmează să demonstrăm felul în care în cursul mișcării de civilizare oamenii încearcă să reprime tot ceea ce percep la ei înșiși drept „caracteristici animale”. Într-un mod cu totul asemănător le resping și din bucatele lor.

Dezvoltarea nu decurge, desigur, nici în acest domeniu pretutindeni la fel. În Anglia, de exemplu, unde în numeroase aspecte ale vieții formele mai vechi sunt păstrate în cadrul celor noi mai bine decât pe continent, s-a menținut servirea la masă a fripturii întregi, așa-numitul „joint”, și o dată cu aceasta și îndatorirea stăpânului casei de a o tranșa și împărți, spre deosebire de uzanțele din straturile citadine din Germania sau din Franța. Dar, făcând abstracție de faptul că azi „joint” reprezintă o formă cât se poate de atenuată de servire la masă a unor hălci considerabile de carne, nici față de acesta nu au lipsit reacțiile care marchează avansarea pragului de aversiune. Cam pe la mijlocul secolului trecut, adoptarea în societate a „sistemului rusec” al obiceiurilor la masă a avut efect în acest sens :

„Our chief thanks to the new system – se afirmă în *The Habits of Good Society*, o carte englezească despre maniere de la 1859 –, are due for its ostracizing that unwieldy barbarism – the joint. Nothing can make a joint look elegant, while it hides the master of the house, and condemns him to the misery of carving... the truth is, *that unless our appetites are very keen, the sight of much meat reeking in its gravy is sufficient to destroy them entirely*, and a huge joint especially is calculated to disgust the epicure. If joints are eaten at all, they should be placed on the sidetable, *where they will be out of sight*” (p. 314).

Iar această tendință tot mai accentuată a societății de a ascunde vederii ceea ce este dezgustător se aplică, cu puține excepții, și la tranșarea animalului întreg.

Tranșarea, după cum dovedesc exemplele, ținea pe vremuri direct de viața socială a păturii superioare. Spectacolul este resimțit apoi din ce în ce mai mult ca penibil. Tranșarea nu dispăre, căci animalul trebuie tranșat pentru a putea fi consumat. Dar ceea ce a devenit neplăcut vederii este *mutat în culisele vieții sociale*. Cei specializați în acest sens execută procedurile în prăvălie sau în bucătărie. Se va dovedi în repetate rânduri cât de caracteristică pentru întregul proces numit „civilizare” este această mișcare de segregare, această „mutare-în-culise” a ceea ce a devenit dezagreabil. Tranșarea la masă a unor mari părți ale animalului sau chiar a animalelor întregi, avansarea pragului de aversiune la vederea animalelor sacrificate și mutarea tranșării în interiorul unor enclave specializate în acest sens reprezintă o curbă civilizatoare tipică.

Rămâne de cercetat în ce măsură procese de aceeași natură se află la baza unor fenomene asemănătoare ce apar în alte societăți. Mai ales în „civilizația” mai veche a Chinei, mutarea tranșării în culise s-a petrecut mult mai devreme și mult mai radical decât în Apus. Aici procesul a fost dus atât de departe, încât carnea este tranșată și mărunțită în întregime în culisele societății, cuțitul fiind pur și simplu interzis la masă.

Despre utilizarea cuțitului la masă

4. Cuțitul este, corespunzător utilizării sale sociale, de asemenea o materializare a „mentalului”, a impulsurilor și dorințelor în schimbare ale acestuia, o întrupare a situațiilor istorice și a legității structurale a societății.

Pentru utilizarea lui ca instrument la masă în societatea apuseană contemporană există o caracteristică predominantă: un număr imens de interdicții și de tabuuri privitoare la folosirea acestuia.

Desigur, cuțitul este un instrument periculos într-un sens pe care l-am putea defini ca rațional. Este o armă de atac. Provoacă răni, tranșează animalele răpuse.

Dar acestei periculozități evidente îi sunt asociate reacții emoționale. Cuțitul devine un simbol al celor mai diverse sentimente, aflate în interdependență cu scopul său și cu forma sa, dar care nu rezultă în mod decisiv din „rațiunea” finalității sale. Teamă pe care o stârnește depășește teama motivată din punct de vedere rațional, ea fiind mai mare decât pericolul „calculabil”, decât cel probabil. Afirmția este pertinentă și pentru plăcerea pe care o trezesc utilizarea și vederea sa, chiar dacă acest aspect iese mai puțin în evidență acum; corespunzător structurii societății noastre, în prezent ritualul social

al utilizării lui este mai degrabă însoțit de neplăcere, de teama care îl însoțește, decât de plăcere. De aici rezultă că însăși utilizarea sa în timpul mesei este îngăduită printr-o serie întreagă de interdicții. Ele depășesc cu mult, după cum am spus, ceea ce este „pur funcțional”; dar pentru fiecare dintre ele toată lumea cunoaște o explicație rațională vagă și greu de verificat. Abia când privim tabuurile în interdependență se naște bănuiala că această conduită socială cu privire la cuțit, precum și regulile de utilizare în timpul mesei, mai ales „tabuurile” ce îl înconjoară, sunt în mod primordial de natură emoțională. Teama, aversiunea, vina, asociațiile și emoțiile de cele mai diverse tipuri depășesc eventualul pericol. Tocmai acest fapt conferă unor asemenea interdicții o particulară consolidare în psihic. Tocmai acest fapt le conferă caracterul de „tabu”.

5. În Evul Mediu, cu stratul său superior format din războinici și cu disponibilitatea constantă a oamenilor de a se lupta, corespunzător stării de stăpânire a reacțiilor emoționale și relativ redusei legături sau reglementări prin intermediul cărora se delimitează impulsurile, interdicțiile referitoare la cuțit sunt de asemenea puține. „Nu-ți curăța dinții cu cuțitul” se spune adesea. Aceasta este interdicția majoră, care prefigurează interdicțiile ulterioare în legătură cu utilizarea cuțitului. De altfel, cuțitul este de departe cel mai important instrument la masă. Se consideră firesc să fie dus la gură.

Ocazional însă, încă din Evul Mediu târziu, chiar mai direct decât în orice epocă ulterioară, se sugerează faptul că la baza precauției necesare la utilizarea cuțitului nu se află doar aprecierea rațională că persoana respectivă s-ar putea tăia sau răni în vreun fel, ci mai ales emoțiile stârnite la vederea sau la imaginarea cuțitului îndreptat spre propria față.

„Bere not your knyf to warde your visage
for therein is parelle and mykyl drede”

se spune la un moment dat în *Book of Curtesye* a lui Caxton (strofa 28). Aici, ca pretutindeni mai târziu, este prezentă o doză de pericol calculabil în mod rațional, la care se referă avertismentul, dar, în general, rememorarea și asocierea cu moartea și pericolul, *valoarea de simbol* a instrumentului constituie ceea ce, o dată cu pacificarea internă a societății, duce la preponderența sentimentelor de neplăcere față de cele de plăcere create la vederea lui, precum și la limitarea și, în cele din urmă, la excluderea utilizării în societate. Simpla vedere a unui cuțit îndreptat spre față stârnește teamă: „Nu-ți îndrepta cuțitul spre față, căci este foarte periculos”. Aici avem de-a face cu fundamentarea emoțională a acelui tabu care însoțește pe o treaptă ulterioară ducerea cuțitului la gură.

Cu totul asemănător stau lucrurile cu acea interdicție care în seria de exemple apare întâi la Calviac, la 1560 (sfârșitul exemplului E), unde se face observația: „Dacă oferi cuiva un cuțit, apucă vârful cuțitului cu mâna și oferă-i acelaia mânerul, căci nu se cuvine să procedezi în alt fel”.

Aici, ca de atâtea ori până la acea fază ulterioară diferită, în care un copil este educat cu ajutorul unei explicații „raționale” pentru fiecare interdicție, ca o justificare a ritualului social nu se spune mai mult decât: „Il serait deshonneste de le faire autrement”, n-ar fi politicos să procedezi altminteri. Dar nu este greu de înțeles care este sensul emoțional al acestui imperativ: nu este permis să îndrepti vârful cuțitului spre celălalt, ca și cum te-ai afla la atac. Simpla valoare simbolică a acestei acțiuni, amintire a unei amenințări belicoase, este neplăcută. Și aici, ritualul folosirii cuțitului conține o doză rațională: cineva s-ar putea folosi de înmânarea cuțitului ca în cele din urmă să aplice brusc o lovitură cu el. Dar de la acest pericol se formează un ritual social, pentru că gestul amenințător se fixează în sensibilitatea generală ca trezind aversiune, ci ca un simbol al morții și al primejdiei. Societatea, care în acest timp începe să limiteze din ce în ce mai mult amenințarea reală a omului și, în mod corespunzător, să transforme potențialul afectiv al individului, înconjoară tot mai mult cu un zid simbolurile, gesturile și instrumentele de amenințare.

Sporesc restricțiile, interdicțiile referitoare la folosirea cuțitului, iar o dată cu ele și constrângerile impuse individului.

6. Dacă trecem peste amănuntele dezvoltării și nu luăm în considerare decât actualul stadiu al ritualului de folosire a cuțitului descoperim în realitate o multitudine de tabuuri mai ușoare sau mai severe. Imperativul de a nu duce niciodată cuțitul la gură se numără printre cele mai stricte și mai cunoscute. Nici nu mai trebuie spus că depășește cu mult potențialul pericol real; căci straturile sociale obișnuite să mânuiască cuțitul și să mănânce cu cuțitul se rănesc foarte rar la gură. Interdicția a devenit un mijloc de distincție socială. Iar în sentimentul de aversiune care ne cuprinde la simpla vedere a unui om ce ia cuțitul în gură sunt prezente toate acestea: teama generală trezită de acest simbol periculos și teama socială, de factură specială, față de degradarea din punct de vedere social, trezită de timpuriu de părinți și de educatori față de acest mod de utilizare, cu admonestarea: „Așa ceva nu se cade”. Dar există și alte interdicții, care nu au nimic sau au extrem de puțin de-a face cu vreun pericol iminent pentru trup și care, în parte, par a indica vădit alte valori simbolice ale cuțitului decât cele războinice. Interdicția relativ severă de a mânca peștele cu cuțitul – azi evitată și modificată prin introducerea unui cuțit special pentru pește – este, în conformitate cu

sensul său emoțional, destul de opacă la prima vedere, chiar dacă teoria psihanalitică oferă o anumită clarificare, cel puțin într-o direcție. Este răspândit imperativul de a nu apuca tacâmurile, îndeosebi cuțitul, cu toată mâna, „comme si on tenait un bâton”, ca și cum ai ține un băț, după cum afirma La Salle, pentru început cu referire doar la furculiță și lingură (exemplul J). Apoi, există în mod evident o tendință generală de a interzice sau în orice caz de a limita tăierea cu cuțitul a alimentelor rotunde sau ovale. În acest sens, cea mai cunoscută și relativ greu de respectat este interdicția tăierii cartofilor cu cuțitul. Dar în aceeași direcție se îndreaptă și interdicția, ceva mai ușor de respectat, de tăiere a găluștelor cu cuțitul sau aceea de a despica ouăle fierte cu cuțitul, iar ocazional, în cadrul unor societăți deosebit de sensibile, se întâlnește chiar tendința de a evita până și tăierea merelor și a portocalelor cu cuțitul. „I may hint that no epicure ever yet put knife to apple, and that an orange should be peeled with a spoon”, se afirmă în *The Habits of Good Society* de la 1859 și 1890.

7. Dar aceste interdicții singulare, mai mult sau mai puțin stricte, al căror șir, desigur, ar putea continua, sunt într-o oarecare măsură doar exemple ale unei linii generale de dezvoltare referitoare la utilizarea cuțitului, care se prefigurează destul de clar. Există o tendință care pătrunde treptat de sus în jos în lumea civilizată: aceea de a limita cât mai mult utilizarea cuțitului, mai întâi în tehnica de a mânca și, pe cât posibil, de a nu folosi acest instrument în nici un caz.

Aceasta se anunță într-un precept în aparență atât de nesemnificativ și de firesc precum cel citat în exemplul I: „Nu ține cuțitul mereu în mână, cum face lumea la sat, ci ia-l doar atunci când ai nevoie de el”, precept în mod evident foarte puternic la mijlocul secolului trecut, când citata carte englezească despre maniere, *The Habits of Good Society*, recomandă: „Let me give you a rule – everything that can be cut without a knife, should be cut with a fork alone”. Nu este nevoie decât să observăm actuala utilizare ca să găsim această tendință confirmată. Aici se face simțită totodată una dintre puținele tendințe mai clar detectabile către evoluția ritualului și a tehnicii de a mânca ce depășește standardul atins de societatea de curte. Dar astfel nu afirmăm nicidecum că „civilizarea” Occidentului se va îndrepta într-adevăr în această direcție. Este o presupunere, o posibilitate, de tipul căroră există multe în orice societate. Oricum, nu este de neconceput faptul că prepararea mâncărilor la bucătărie va evolua într-o direcție ce va limita și mai mult utilizarea cuțitului la masă în societate, mutându-l tot mai mult „în culise”, în enclavele specializate.

Desigur, nu pot fi excluse nici puternice mișcări regresive. Este destul de cunoscut faptul că, de exemplu, formele de viață ale ultimului război au constrâns la încălcarea unor tabuuri mai

neînsemnate sau mai stricte ale civilizației din vremuri de pace. În tranșee, ofițerii și soldații au mâncat, dacă a fost necesar, din nou cu cuțitul și cu mâna. Sub presiunea situației inevitabile, pragul de jenă s-a deplasat din nou relativ repede.

Făcând abstracție de asemenea breșe, mereu posibile și care pot să ducă la noi fixări, linia înregistrată de evoluția utilizării cuțitului este cât se poate de evidentă⁶⁰.

Reglarea și angajarea potențialului afectiv se intensifică. Imperativele și interdicțiile legate de instrumentul ce semnifică un pericol se înțeleg și se diferențiază. În cele din urmă, utilizarea simbolului amenințător este, pe cât posibil, limitată.

Nici cu privire la această curbă civilizatoare nu putem să nu indicăm asemănarea direcției sale cu ceea ce în China este de mult un obicei. Acolo, după cum am spus, de mai multe secole cuțitul a dispărut efectiv din uzanțele de la masă. Pentru sensibilitatea chinezilor, felul în care mănâncă europenii este „necivilizat”. „Europenii sunt niște barbari – se spune acolo uneori –, mănâncă folosindu-se de săbii”. Conform acestei opinii, respectiva uzanță este legată de faptul că în China, de multă vreme, stratul superior care dictează modelele nu este o clasă războinică, ci un strat cu deosebire pacificat, o societate doctă de funcționari.

Despre utilizarea furculiței la masă

8. La ce servește, de fapt, furculița? La ducerea bucatelor mărunțite la gură. De ce avem nevoie de o furculiță? De ce nu mâncăm cu degetele? Deoarece este „canibalic”, după cum afirmă la 1859 acel „Man in the Club-Window”, autorul anonim al scrierii *The Habits of Good Society*. De ce este canibalic să mâncăm cu degetele? Faptul în sine nici nu intră în discuție, este de la sine înțeles că este canibalic, barbar, necivilizat sau oricum i s-ar spune.

Dar tocmai aceasta e întrebarea: oare de ce este mai civilizat să mâncăm cu furculița?

Pentru că este neigienic să ne folosim de degete când mâncăm. Afirmatia pare convingătoare. Pentru simțurile noastre este neigienic ca oameni diferiți să apuce cu mâna mâncarea de pe același platou, deoarece există un anumit pericol ca, în contact cu ceilalți, să contractăm o boală. Fiecare dintre noi pare să se teamă că ceilalți sunt bolnavi.

Ceva nu este în ordine însă cu această afirmație. Doar azi nu mai mâncăm din castronul comun. Fiecare își duce mâncarea la gură, luând-o din propria sa farfurie. A o lua cu degetele din propria farfurie nu poate fi mai „neigienic” decât a duce cu mâna la gură o prăjitură, pâinea, ciocolata sau orice altceva.

De fapt, la ce avem nevoie de furculiță? De ce este „barbar” și „necivilizat” să duci la gură bucatele din propria-ți farfurie cu mâna?

Deoarece este un sentiment penibil să te murdărești pe degete sau cel puțin să fii văzut în societate cu degetele murdare și pline de grăsime. Suprimarea mâncatului cu mâna din propria farfurie are puțin de-a face cu pericolul îmbolnăvirii, cu așa-numitele „motive raționale”. Aici, în observarea susceptibilității noastre față de ritualul furculiței, devine cât se poate de evident că instanța primară a deosebirii între comportamentul „civilizat” și cel „necivilizat” la masă este propriul nostru sentiment de aversiune. Furculița nu reprezintă altceva decât materializarea unui anume standard afectiv și de aversiune. Ca fundal al acestei transformări petrecute în tehnica de a mânca, din Evul Mediu până în vremurile moderne, iese în evidență același fenomen manifestat și în analiza altor materializări de acest gen: o transformare a potențialului instinctual și afectiv.

Moduri de conduită care în Evul Mediu nu au fost percepute nicidecum ca dezgustătoare sunt însoțite din ce în ce mai mult de sentimente de aversiune. Standardul de aversiune este exprimat prin interdicții sociale corespunzătoare. Aceste tabuuri nu sunt altceva, în măsura în care faptul poate fi perceput, decât sentimente ritualizate sau instituționalizate de aversiune, repudiere, dezgust, teamă sau rușine, care, din punct de vedere social, au fost dobândite în condiții foarte precise și care se reproduc apoi mereu, pentru că s-au fixat instituțional într-un anume ritual, în anumite reguli de comportament în societate.

Aceste exemple arată – desigur, doar în cadrul unui segment foarte restrâns și al manifestărilor unor indivizi aleși relativ întâmplător –, într-o fază de evoluție în care utilizarea furculiței nu era încă firească, cum sentimentul penibilului, format inițial într-un cerc restrâns, s-a răspândit apoi încetul cu încetul. „Este foarte indecent – spune Courtin în 1672 (exemplul G) – să luăm cu degetele ceva plin de grăsime, un sos sau un sirop; vom fi nevoiți să comitem încă două sau trei fapte indecente; să ne ștergem des mâinile de șervet și să-l murdărim ca pe o cârpă de bucătărie, încât celor care ne văd cum îl ducem la gură să li se aplece. Sau va trebui să ne ștergem mâinile de pâine, ceea ce de asemenea nu se cade.” (N.B. Termenii francezi „propre” și „malpropre”, așa cum sunt folosiți de Courtin, care îi și explică într-un capitol aparte, se suprapun mai puțin cu termenii germani „sauber” și „unsauber” decât cu „proper”, utilizat mai demult.) În cele din urmă, nu mai rămâne decât posibilitatea de a ne linge degetele, ceea ce reprezintă culmea acelei „impropreté.”

În scrierea *Civilité* de La Salle din anul 1729 (exemplul J), care transmite conduita straturilor superioare către cercuri mai largi, se afirmă, de altfel: „Dacă degetele îți sunt foarte mânjite, șterge-le mai întâi de o bucată de pâine”. Ceea ce dovedește cât de puțin

generalizat era atunci chiar acel standard de aversiune, pe care Courtin îl reprezenta cu câteva decenii mai devreme.

Pe de altă parte, La Salle preia aproape textual preceptul formulat de Courtin: „«Bien-séance» nu-ți permite să iei cu degetele ceva ce plutește în grăsime ori sos sau sirop”. Printre alte „incivilités” la care ar obliga un atare comportament, pe lângă murdărirea șervetului, el numește, ca și Courtin, ștergerea mâinilor de pâine sau lingerea degetelor.

După cum se poate vedea, aici totul este încă în devenire. Noul standard nu apare dintr-o dată. Anumite moduri de conduită sunt puse sub semnul interdicției nu datorită faptului că ar fi nesănătoase, ci pentru că duc la crearea unor imagini penibile, a unor asocieri dezagreabile. Iar dinspre cercurile ce dictează acest model, prin numeroase instanțe și instituții este trezită treptat, în cercuri tot mai largi, rușinea, inițial absentă, resimțită la vederea unor asemenea imagini, precum și teama de a declanșa astfel de asocieri. Odată trezită și fixată în general în societate prin anumite ritualuri, precum cel al utilizării furculiței, rușinea se va reproduce mereu, cât timp structura relațiilor umane nu se modifică în mod fundamental. De fiecare dată generația mai vârstnică, pentru care un asemenea standard comportamental a devenit firesc, îi constrânge, uneori mai dur, alteori mai blând, pe copii, care nu au de la venirea pe lume astfel de sentimente sau un asemenea standard ca, în conformitate cu acesta, să se stăpânească și să-și domolească impulsurile și înclinațiile. Când un copil întinde mâna să apuce cu degetele ceva lipicios, ceva umed, ceva gras, i se spune: „Nu ai voie, așa ceva nu se face”. Iar aversiunea creată astfel de adulți față de un comportament asemănător se instalează în cele din urmă, devenind o uzanță, fără să fie declanșată de altă persoană.

În bună parte însă, conduita și viața instinctuală ale copilului sunt determinate să evolueze în aceeași direcție și în aceeași formă datorită faptului că o anumită folosire a cuțitului și a furculiței s-a impus pe deplin în societatea adultă, adică prin exemplul lumii înconjurătoare, deci fără cuvinte. În această situație, din moment ce la presiunea și constrângerea individuală exercitate de adulți se adaugă presiunea și exemplul întregii lumi înconjurătoare, majoritatea celor aflați în creștere vor uita sau vor suprima relativ repede faptul că rușinea și sentimentele lor de repudiere, percepția plăcerii și a aversiunii le-au fost modelate din afară prin presiune și constrângere, fiind aduse la un anumit standard. Toate acestea li se par a fi ceva cu totul personal, ceva „lăuntric”, conferit lor pe viață oarecum de către natură.

În timp ce în afirmațiile lui Courtin și La Salle se poate încă vedea, cu totul nemijlocit, că inițial și adulților li se recomandă să nu mai

mănânce cu mâna din considerație pentru ceilalți, din „curtenie” – pentru a-i scuti de vederea unei imagini penibile, precum și pentru a se scuti pe ei înșiși de rușinea de a fi văzuți de ceilalți cu mâinile „pline de sos” –, ulterior un automatism intern, supraeul, amprentă a societății în interior, devine tot mai mult cel care îi interzice individului să mănânce altfel decât cu furculița. Standardul social, la care individul a fost mai întâi adaptat din afară, prin constrângere exterioară, se reproduce în acesta, mai mult sau mai puțin firesc, prin autoconstrângerea ce funcționează până la un anumit grad, chiar dacă în propria conștiință acest fapt nu este dorit.

Astfel se realizează procesul istoric și social de secole întregi, pe parcursul căruia standardul sentimentelor de rușine și aversiune avansează treptat, în fiecare individ în parte, în formă prescurtată. Dacă ar trebui să exprimăm procesele recurente ca legități, am putea vorbi, în paralel cu fundamentul biogenetic, despre unul sociogenetic și unul psihogenetic.

V. Transformări ale atitudinii față de necesitățile naturale

Partea I

Exemple

A

Secolul al XV-lea (?)

Din S'ensuivent les contenances de la table

VIII

Enfant, prens de regarder peine
Sur le siege où tu te sierras
Se aucune chose y verra
Qui soit deshonneste ou vilaine

Înainte de a te așeza la masă,
asigură-te că scaunul nu este
murdar.

B

*Din Ein spruch der ze tische kêrt*⁶¹

329 Grîf ouch niht mit blôzer hant
Dir selben under dîn gewant.

C

1530

Din De civilitate morum puerilium de Erasmus din Rotterdam

(Aceste scolii au fost extrase dintr-o ediție tipărită la Köln în 1530, care probabil că era deja folosită în scopuri educative. La titlu se face mențiunea: „Ab autore recognitus, et novis scholijs illustratus, per Gisbertum Longolium Ultratraiectinum, Coloniae An XXX” – recunoscută de autor și explicitată cu noua scolie de către Gisbertus Longolinus Ultratraiectinus. Faptul că într-un manual școlar se discută astfel de probleme în acest mod constituie o deosebire evidentă față de atitudinile ulterioare.)

Incivile est eum salutare, qui reddit urinam aut alvum exonerat... Membra quibus natura pudorem addidit retegere citra necessitatem procul abesse debet ab indole liberali. Quin ubi necessitas huc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est, etiam si nemo testis adsit. Nunquam enim non adsunt angeli, quibus in pueris gratissimus est pudicitiae comes custosque pudor. (Un om bine educat nu trebuie nicicând să consimtă a-și dezgoli organele de care natura a legat sentimentul rușinii, fără ca acest fapt să fie necesar. Dacă necesitatea îl silește să procedeze astfel, faptul trebuie făcut cu decență și rezervă, chiar și atunci când nu este nici un martor de față. Căci îngerii sunt mereu prin preajmă. La un băiat, ei nu apreciază nimic mai mult decât pudoarea, care însoțește și veghează asupra comportamentului decent.) Quorum autem conspectum oculis subducere pudicum est, ea multo minus oportet alieno praebere contactui. (Cu cât provoacă un sentiment de pudoare atunci când sunt expuse vederii unor ochi străini, cu atât mai mult este interzis a le expune atingerii străine.)

Lotium remorari valetudini perniciosum, secreto reddere verecundum. Sunt qui praecipiant ut puer compressis natibus ventris flatum retineat. Atqui civile non est, dum urbanus videri studes morbum accersere. Si licet secedere, solus id faciat. Sin minus, iuxta vetustissimum proverbium: Tussi crepitum dissimulet. Alioqui cur non eadem opera praecipiant ne alium deijciant, quum remorari flatum periculosius sit, quam alvum stringere.

În acest sens, în scolia citată aici (p. 33) se face, printre altele, următoarea observație:

Morbum accersere: Audi Coi senis de crepitu sententiam... Si flatus sine crepitu sonituque excernitur optimus. Melius tamen est, ut erumpat cum sonitu quam si condatur retineaturque. Atqui adeo utile hic fuerit devorare pudorem, ut corpus redimas, ut consilio omnium medicorum sic nates comprimas, quemadmodum apud epigrammatarium Aethon, qui quamvis in sacro sibi caverit crepando, tamen compressis natibus Iovem salutat. Parasitica, et illorum qui ad supercilium stant, vox est; Didici comprimere nates.

Tussi crepitum dissimulare: Tussire se simulant, qui pudoris gratia nolunt crepitum audiri. Lege Chiliades: Tussis pro crepitu.

Quum remorari flatum perniciosus sit: Extant Nicarchi versus epigrammatum libro secundo..., quibus pestiferam retenti crepitus vim describit, sed quia omnium manibus teruntur non duxi adscribendos.

(N.B. Luxul de amănunte, seriozitatea ieșită din comun și totala dezinvoltură cu care sunt discutate aici probleme care între timp au devenit

în cel mai înalt grad private și pentru care în viața socială sunt prevăzute interdicții serioase, evidențiază în mod cât se poate de clar deplasarea înregistrată de pragul pudorii și avansarea acestuia într-o anumită direcție. Faptul că în cadrul discuțiilor se fac adesea referiri textuale la sentimentele de pudoare subliniază diferențele ce le caracterizează standardul.)

D

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent (*apud* ediția în cinci limbi, Geneva, 1609, p. 32)

Über das stehet es einem sittsamen, erbahrn mensch nicht an (Similimente non si conviene a *Gentilhuomo* costumate apparecchiarsi alle necessità naturali...), daß er sich zu natürlicher notdurft in andrer Leute gegenwertigkeit rüste und vorbereite oder nach dem er solches verrichtet sich in ihrer gegenwertigkeit widerum nestele und bekleide. So wird auch ein solcher nach seiner aus heimlichen orten wiederkunfft für ehrliche gesellschaft die hände nicht waschen, nach dem die ursache darumb er sich wäschet der leut gedanken eine unfläterey für die augen stellt. Ist auch eben umb derselbigen ursach willen kein feine gewohnheit, wenn einem auf der Gassen etwas abscheuliches, wie es sich wol bisweilen zuträgt, fürkommet, statim ad comitem se convertat eique illam monstrat.

Multo minus decebit alteri re foetidam, ut olfaciat porrigere, quod nonnunquam facere aliqui solent atque adeo urgere, quum etiam naribus aliorum rem illam grave olentem admovent et inquit: Odorare amabo quantopere hoc foeteat; quum potius dicendum esset: Quia foetet, noli odorari.

E

1570

Din *Wernigerodische Hofordnung* de la 1570⁶²

Daß nicht männiglich also unverschämt und ohn alle Scheu, den Bauern gleich, die nicht zu Hofe oder bei einigen ehrbaren, züchtigen Leuten gewesen, vor das Frauenzimmer, Hofstuben und andrer Gemach Thüren oder Fenster seine Nothdurft ausrichte, sondern in jeder sich jederzeit und – ort vernünftiger, züchtiger und ehrerbietiger Wort und Geberde erzeige und verhalte.

F

1589

Din *Braunschweigische Hofordnung* de la 1589⁶³

Dergleichen daß niemand, der sei auch wer er wolle, unter, nach oder vor den Mahlzeiten, spät oder früh, die Wendelsteine, Treppen, Gänge

und Gemächer mit dem Urin oder anderm Unflath verunreinigen, sondern wegen solcher Nothdurft an gebührliche, verordnete Orte gehen thue.

G

cca. 1619

Richard Weste, *The Booke of Demeanor and the Allowance and Disallowance of certaine Misdemeanors in Companie*⁶⁴

143 Let not thy privy members be
layd open to be view'd,
it is most shamefull and abhord,
detestable and rude.

Retaine not urine nor the winde
which doth thy body vex
so it be done with secresie
let that not thee perplex.

H

1694

Din corespondența Ducesei de Orléans

(9 octombrie 1694, menționată într-o altă sursă la 25 august 1718)

L'odeur de la boue est horrible. Paris est un endroit affreux; les rues y ont une si mauvaise odeur qu'on ne peut y tenir; l'extrême chaleur y fait pourrir beaucoup de viande et de poisson et ceci, joint à la foule des gens qui... dans les rues, cause une odeur si détestable qu'il n'y a pas moyen de la supporter.

I

1729

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Rouen, 1729, pp. 45 și urm.)

Il est de la Bienséance, et de la pudeur de couvrir toutes les parties du Corps, hors la teste et les mains. On doit éviter avec soin, et autant qu'on le peut, de porter la main nuë sur toutes les parties du Corps qui ne sont pas ordinairement découvertes; et si on est obligé de les toucher, il faut que ce soit avec beaucoup de précaution. Il est à propos de s'accoutumer à souffrir plusieurs petites incommoditez sans se tourner, froter, ni gratter...

Il est bien plus contre la Bienséance et l'honnesteté, de toucher, ou de voir en une autre personne, particulièrement si elle est de sexe différent, ce que Dieu défend de regarder en soi. Lorsqu'on a besoin d'uriner, il faut toujours se retirer en quelque lieu écarté: et quelques autres besoins naturels qu'on puisse avoir, il est de la Bienséance (aux Enfants mesmes) de ne les faire que dans des lieux où on ne puisse pas estre appercu.

Il est très incivil de laisser sortir des vens de son Corps, soit par haut, soit par bas, quand mesme ce seroit sans faire aucun bruit, lorsqu'on est en compagnie; (acest precept, care corespunde uzanțelor mai noi, prevede tocmai contrariul față de ceea ce este prevăzut în exemplele C și G); et il est honteux et indécent de le faire d'une maniere qu'on puisse estre entendu des autres.

Il n'est jamais séant de parler des parties du Corps qui doivent estre cachées, ni de certaines nécessitez du Corps ausquelles la Nature nous a assujetti, ni mesme de les nommer.

J

1731

Din Joh. Christ. Barth, *Die galante Ethica*, in welcher gezeiget wird, wie sich ein junger Mensch bey der galanten Welt sowohl durch manierliche Werke als complaisante Worte recommandiren soll. Allen Liebhabern der heutigen Politesse zu sonderbarem Nutzen und Vergnügen ans Licht gestellet. (Dresden und Leipzig, 1731, ediția a 4-a, p. 288.)

(Procesul german a înregistrat o dezvoltare ceva mai înceată decât cel francez. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea apare un precept de curtenie pentru același standard evidențiat în scrierea mai sus citată a lui Erasmus: *Incivile est eum salutare* ș.a.m.d.)

Gehet man bey einer Person vorbei, welche sich erleichtert, so stellet man sich, als ob man solches nicht gewahr würde, und also ist es auch wider die Höflichkeit, selbige zu begrüßen.

K

1774

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ediția de la 1774, p. 24)

(N.B. Capitolul „Des parties du Corps qu'on doit cacher et des nécessités naturelles” – „Părțile trupului ce trebuie acoperite și despre nevoile firești” cuprinde, în ediția mai veche, mai bine de două pagini și jumătate, în cea de la 1774 abia o pagină și jumătate. Lipsește fragmentul „On doit éviter avec soin” – „Ceea ce trebuie evitat cu grijă”. Multe dintre cele care acolo puteau fi încă exprimate sau trebuiau să fie luate în discuție la momentul respectiv nu se mai discută.)

Il est de la bienséance et de la pudeur de couvrir toutes les parties du corps, hors de la tête et les mains.

Pour les besoins naturels il est de la bienséance (aux enfants même) de n'y satisfaire que dans des lieux ou on ne soit pas aperçu.

Il n'est jamais séant de parler des parties du corps qui doivent toujours être cachées, ni de certaines nécessités du corps auxquelles la nature nous a assujettis, ni même de les nommer.

L

1768

Scrisoare adresată de Madame du Deffand către Madame de Choiseul la 9 mai 1768⁶⁴

(ca exemplu pentru valoarea oalei de noapte)

Je voudrais, chère grand'maman, venir peindre, ainsi qu'au grand-abbé, quelle fut ma surprise, quand hier matin on m'apporte, sur mon lit, un grand sac de votre part. Je me hâte de l'ouvrir, j'y fourre la main, j'y trouve des petits pois... et puis un vase... je tire bien vite: c'est un pot de chambre. Mais d'une beauté, d'une magnificence telles, que mes gens, tout d'une voix disent qu'il *en fallait faire une saucière. Le pot de chambre a été en représentation hier toute la soirée et fit l'admiration de tout le „monde”*. Les pois... furent mangés sans qu'il en restât un seul.

Partea a II-a

***Câteva observații pe marginea exemplelor
și a acestor transformări în general***

1. Versurile „courtoises” nu spun prea multe pe această temă. Imperativele și interdicțiile sociale care se asociază cu aceste domenii sunt relativ reduse la număr. Și aici totul se petrece, cel puțin în societatea laică, mai întâi cu oarecare nonșalanță. Nici necesitățile trupești în sine, nici faptul de a vorbi despre asociațiile pe care le trezesc nu sunt atât de intime, de private, dublate de sentimente de pudoare și de aversiune, cum vor fi mai târziu.

Scrierea lui Erasmus marchează și pentru aceste segmente un punct pe scara civilizatoare, care pe de o parte reprezintă o încălcare considerabilă a pragului de pudoare, comparativ cu vremurile anterioare, iar cu vremurile ulterioare o nonșalanță în discutarea necesităților trupești, o „lipsă de pudoare” care le poate părea de neînțeles celor mai mulți oameni, educați în actualul standard, stârnindu-le adeseori „repulsie”.

Dar totodată este cât se poate de evident că această scriere are tocmai funcția de a educa sentimentele de pudoare. Referirea la atotprezența îngerilor, ca motivare a reținerii manifestărilor instinctuale de care trebuie să fie dezvățat copilul, este în acest caz cât se poate de caracteristică. Maniera în care unui tânăr îi este provocată teama, pentru a-l obliga să-și reprime plăcerile în conformitate cu standardul de conduită al societății, se schimbă pe parcursul secolelor. Aici teama instinctuală sau teama de renunțare la instincte este explicitată sau substanțializată ca teamă față de spiritele exterioare. Ceva mai târziu, cel puțin la nivelul stratului superior,

chiar în cercul aristocratic de la curte, constrângerea și reținerea de care trebuie să dea dovadă individul, precum și teama, pudoarea, aversiune față de încălcarea acestora se înfățișează adesea evident ca o constrângere socială, ca pudoare, ca teamă față de oameni. În cercurile largi însă, ca instrument de condiționare a copiilor, referința la îngerul păzitor se menține în uz încă foarte mult timp. Ea regresează întrucâtva atunci când referirea la deteriorarea sănătății, la „motivele ce țin de igienă”, la educarea unei anumite măsuri de înfrânare a instinctelor și a unei anumite modelări a reacțiilor emoționale câștigă în greutate. Această motivație va juca un rol atât de important în gândirea adultă cu privire la „civilizare”, de obicei fără să devenim conștienți de relația lor cu arsenalul utilizat în condiționarea copiilor. Oricum, doar deținerea unei asemenea conștiințe face posibilă distingerea a ceea ce este fundamentat rațional de ceea ce este doar aparent rațional, și anume, în principal, prin sentimentele de aversiune și pudoare ale adulților.

2. După cum am mai spus, prin scrierea sa Erasmus este, pe de o parte, deschizătorul de drum al unui nou standard de pudoare și aversiune, care începe să se formeze treptat în stratul laic superior.

Pe de altă parte, el vorbește cu absolută naturalețe despre lucruri care între timp au devenit penibile. El, a cărui delicatețe, al cărui rafinament este mereu dovedit prin această scriere, nu găsește nimic jenant în a spune pe nume funcțiilor trupești, care, în condițiile stăpânirii reacțiilor emoționale din societatea noastră, și cu siguranță în cărțile de maniere, au încetat să fie numite textual, ba nici nu mai este permis să fie amintite. Dar între această sensibilitate și această dezinvoltură nu există nici o contradicție. El vorbește de pe altă treaptă de stăpânire și reținere afectivă.

Celălalt standard social din vremea lui Erasmus devine evident când citim cât de firesc este să întâlnești pe cineva „qui urinam reddit aut alvum exonerat”, adică în timpul urinării sau al defecării. Iar marea nonșalanță cu care, după toate aparențele, erau rezolvate la acea vreme necesitățile firești de față cu alte persoane, și cu care se și vorbea despre aceste lucruri, amintește de modurile de conduită pe care le mai putem întâlni și în prezent pretutindeni în Orient. Rafinamentul impune însă ca atunci când întâlnești o persoană în această situație să n-o saluți.

Celălalt standard devine de asemenea evident când Erasmus afirmă că nu este civilizat să pretinzi unui tânăr să-și rețină vânturile, „ventris flatum retineat”, căci, sub aparența de urbanitate, se poate îmbolnăvi. Erasmus se exprimă în mod cu totul asemănător despre strănut și despre alte manifestări similare.

Motivații referitoare la sănătate nu se întâlnesc prea des în această scriere. Când ele există, aproape mereu este vorba, ca aici, de

constrângeri și cerințe de reținere a necesităților naturale, în timp ce mai târziu, mai ales în secolul al XIX-lea, ele servesc mai totdeauna ca instrumente de condiționare, de stăpânire de sine și înfrânare a instinctelor. Abia în secolul al XX-lea va apărea din nou o ușoară schimbare de direcție.

3. Exemplele citate după La Salle trebuie să fie suficiente pentru a arăta cum avansează sentimentul de aversiune.

La rândul ei, diferența dintre ediția de la 1729 și cea de la 1774 este cât se poate de instructivă. Desigur, ediția mai veche întruchipează un cu totul alt standard de aversiune decât scrierea lui Erasmus. Este reliefat fără echivoc preceptul ca în nici un caz satisfacerea necesităților trupești să nu aibă loc de față cu persoane străine, chiar dacă exprimarea acestei cerințe indică faptul că ținuta comportamentală efectivă a oamenilor, atât a adulților, cât și a copiilor, nu a evoluat într-atât. În ciuda afirmației lui La Salle că nu prea se cade nici măcar să vorbești despre nevoile trupești și nici despre respectivele părți ale trupului, el însuși vorbește despre ele cu o minuțiozitate surprinzătoare pentru sensibilitatea noastră; el spune lucrurilor pe nume, în timp ce, de altfel, în *La Civilité* a lui Courtin de la 1672, destinată straturilor superioare, un astfel de capitol și expresiile aferente lipsesc.

În edițiile ulterioare ale scrierii lui La Salle sunt evitate, de asemenea, toate îndrumările detaliate. Din ce în ce mai mult se extinde asupra acestor trebuințe „preceptul tăcerii”. Simpla menționare în prezența persoanelor nu tocmai apropiate a unor asemenea nevoi devine jenantă, iar în societate se evită tot ceea ce ar putea aminti chiar și de departe, eventual doar asociativ, de ele.

Exemplele ne permit totodată să observăm ce lent s-a înfăptuit procesul real de reprimare în viața socială a trebuințelor trupești.

Ne-a parvenit destul material⁶⁵ cu privire la această stare de lucruri, îndeosebi datorită faptului că „preceptul tăcerii” nu a existat anterior sau a fost mult mai puțin strict. Ceea ce lipsește este de obicei ideea că date de acest gen au mai mult decât valoarea unei curiozități și, implicit, privirea de ansamblu și sintetizarea în cadrul unei imagini a unei mișcări mai mult sau mai puțin ordonate. Dacă lucrurile sunt privite în interdependență, rezultă o curbă civilizatoare tipică.

4. Mai întâi necesitățile trupești și vederea lor sunt dublate doar într-o mică măsură de sentimente de pudoare și aversiune, fiind astfel în mică măsură împinse la izolare sau reținere. Ele sunt la fel de firești precum pieptănatul sau încălțatul. Acestei stări de lucruri îi corespunde educarea copiilor.

„Povestește-mi – îi spune un dascăl discipolului său într-un manual de la 1568, *Convorbirile instructive* ale lui Mathurin Cordier⁶⁶ –, în ordine

exactă, ce ai făcut de la trezire și până la micul dejun. Ascultați cu atenție, băieți, pentru a învăța să-l imitați pe colegul vostru: *Experfectus surrexi e lecto – spune învățăcelul –, indui tunicam cum thorace... deinde egressus cubiculo, descendi infra, urinam in area reddidi ad parietem, accepi frigidam aquam e situla, manus et faciem lavi etc. M-am trezit, am coborât din pat, mi-am îmbrăcat cămașa, ciorapii și pantofii, mi-am legat cingătoarea, am urinat la zidul curții, am luat din găleată apă proaspătă, mi-am spălat mâinile și fața și mi le-am uscat cu prosopul etc.”*

În epocile ulterioare, cel puțin într-o carte ca aceasta, care în mod explicit a fost scrisă ca manual de instruire și educare și care se străduiește să ofere modele, satisfacerea necesităților firești în curte nu ar fi fost pur și simplu amintită, fiind considerată „lipsită de importanță”. Aici, faptul nu este nici prea „lipsit de importanță”, nici foarte „important”. Este la fel de firesc ca toate celelalte.

Elevul care azi ar vrea să relateze despre satisfacerea acestor necesități ar face-o fie sub forma unei anecdote oarecare, înțelegând cererea profesorului său „prea literal”, fie ar folosi, cel puțin la modul general, niște parafraze. Probabil că și-ar ascunde cu un zâmbet încurcătura, iar reacția față de atitudinea sa ar fi un zâmbet „plin de înțelegere” din partea celorlalți, expresie a unei mai mult sau mai puțin severe încălcări a tabuului.

Comportamentul adulților corespunde diferitelor modalități de educare. Vreme îndelungată strada, sau aproape orice loc în care se nimerea, servea aceluiași scopuri sau unora asemănătoare, ca și zidul curții amintit mai sus. Nici măcar nu era ceva neobișnuit în a te apropia de trepte, de colțurile încăperilor, de tapiseriile de pe pereții unui castel când se prefigura o necesitate. Exemplele E și F ilustrează acest fapt, arătând însă totodată că și prin conviețuirea specifică și de durată a numeroase persoane dependente social, la curte presiunea exercitată de sus se intensifică în sensul unei mai severe reglementări a instinctelor, ducând la o reținere mai accentuată.

Cei ce se situează pe o poziție socială superioară le impun celor de rang inferior sau, în orice caz, celor de pe aceeași treaptă socială, un control mai strict al instinctelor și, implicit, o relativ ordonată înfrânare a instinctelor sau o reținere a reacțiilor afective. Abia relativ târziu masele largi ale burgheziei, care comparativ cu straturile anterioare erau formate din relativ numeroși membri egali între ei din punct de vedere social, au devenit stratul superior, stratul dominant; o dată cu aceasta familia devine unica, sau mai exact spus, instanța primară și predominantă de înfrânare a instinctelor; abia atunci dependența socială a copilului față de părinți devine cea mai timpurie și una dintre cele mai importante, deosebit de intense, surse de reglare și modelare a reacțiilor emoționale, așa cum se impune din punct de vedere social.

Încă din faza cavaleresc-curtenească, abia mai apoi în cea absolutist-curtenească, pentru straturile superioare această funcție este preluată tot mai mult de curte, deci în mod direct de raporturile sociale. În această fază, mult din ceea ce ne însușim prin educație într-o anumită măsură sub forma unei „a doua naturi” nu este cultivat încă sub acea formă, nu devine încă o obișnuință autoconstrângerea ce funcționează în anumite limite automat, chiar dacă omul trăiește de unul singur; este mereu prezentă opoziția față de cineva, deci se conștientizează rațiunile sociale de a impune înfrânarea instinctelor și reținerea. Iar modul de reținere, precum și măsura, corespund în acest caz poziției sociale a celui ce-și impune, în raport cu poziția socială a celui sau a celor față de care acesta se înfrânează. Situația se modifică treptat în măsura în care, din punct de vedere social, oamenii se apropie mai mult, iar nuanțarea raporturilor de dependență și caracterul ierarhic al societății pierd din rigiditate. Dacă pe parcursul diviziunii tot mai accentuate a muncii relațiile umane devin tot mai intense, fiecare individ devine din ce în ce mai dependent de ceilalți, inclusiv cei situați superior față de cei inferiori pe scara socială. Pentru cei situați superior din punct de vedere social, ceilalți devin în asemenea măsură egalii lor, încât, pentru a folosi o expresie drastică, primii ajung să se rușineze față de cei situați pe o treaptă socială inferioară. Abia în acest fel se încheie izolarea vieții instinctuale până la acel grad care, treptat, le va părea firesc oamenilor ce trăiesc în societatea industrială democratizată.

Dintr-o multitudine de exemple să alegem unul care marchează contrastul deosebit de evident și care, dacă este bine interpretat, aruncă o lumină asupra întregului proces de dezvoltare:

Della Casa amintește la un moment dat în *Galateo* despre o serie de proaste obiceiuri care trebuie evitate. Nu este permis să adormi în societate, afirmă acesta; nu este permis să scoți la vedere scrisori și să le citești; nu este permis în societate să-ți tai unghiile de la degetele mâinii și nici să ți le cureți.

„Überdies – continuă el (p. 92) –, soll einer nicht so sitzen, daß er einem andern den rücken oder hindern zukehrt, noch einen schenkel so hoch erheben, daß etwa die glieder des menschlichen leibes, so billig allezeit mit den kleidern bedeckt bleiben sollen, möchten entblößt und gesehen werden. Denn diss und der gleichen pflegt man nit zu thun, ohne allein unter den personen, dafür man sich nit schämet (se non tra quelle persone, che l'huom non riverisce). War ist es, so etwa ein großer Herr solches thete für jemandt aus seinem Hausgesinde oder auch in gegenwertigkeit seines freundes, der geringeren standes were; denn er würde ihm damit nit einer hoffart, sondern vielmehr einer besonderen lieb und freundtlichkeit anzeigung von sich geben.”

Sunt numite aici persoane în fața cărora te rușinezi și altele în fața cărora nu te rușinezi. Sentimentul de pudoare are în cazul de față în mod evident o funcție socială modelată corespunzător structurii sociale. Poate că nicicând acest fapt nu a mai fost *exprimat* atât de clar. Dar pentru *conduita* respectivă ne-au parvenit numeroase mărturii. În Franța⁶⁷, în secolul al XVII-lea, regii sau marii seniori îi primesc pe favoriții lor inferiori social în niște situații în care ulterior avea să se spună în Germania că până și împăratul trebuie să se afle singur. A-i primi pe cei situați inferior atunci când te dai jos din pat sau te îmbraci, sau chiar atunci când te culci, este o uzanță firească de-a lungul unei întregi perioade și care vădește exact aceeași stare a sentimentelor de pudoare ca atunci când metresa lui Voltaire, marchiza de Châtelet, se dezgolește la baie în fața cameristului, încât acesta este pus în încurcătură, în timp ce ea, fără să-i pese câtuși de puțin, îl dojenește că nu îi toarnă apa așa cum se cuvine⁶⁸.

Modurile de conduită care în societatea industrială, mai puternic democratizată, sunt prevăzute cu multiple tabuuri, cu sentimente educate de pudoare și aversiune de cele mai diverse grade, se prezintă aici doar parțial. Ele sunt trecute cu vederea în relațiile cu cei ce, din punct de vedere social, se situează mai sus sau la același nivel. În această privință, constrângerea și reținerea sunt arborate după aceeași schemă care a devenit mai sus evidentă, la considerațiile cu privire la uzanțele de la masă:

„Auch halte ich nicht – se afirmă ocazional în *Galateo* (p. 580) –, daß es wohl anstehe, daß man einem aus der gemeinsamen und allen gästen zugleich aufgesetzten schüssel etwas fürlege, es were denn, daß der fürleger höhers standes were, also daß dem andern, dem fürgelegt wird, eine besondere ehr dardurch entstünde.

Dann da solches unter gleichen geschieht, hat es das ansehen, daß der fürleger sich den andern zum theil vorziehe”.

În această societate structurată ierarhic, orice acțiune întreprinsă în cadrul conviețuirii dintre oameni a dobândit sensul respectabilității. Acea reținere a reacțiilor emoționale, pe care o numim „Höflichkeit”, curtenie, avea și pe atunci o altă formă decât mai târziu, când diferențele exterioare de rang au fost nivelate mai mult. Ceea ce aici este amintit ca un caz particular pentru raporturile cu semenii egali, când individul nu îi este superior celui alt, va deveni ulterior uzanță generală: în societate fiecare se servește singur și toată lumea începe să mănânce deodată.

În mod similar stau lucrurile cu dezgolirea trupului. Pentru început, a te arăta dezgolit față de cei situați mai sus sau pe aceeași treaptă socială cu tine devine o abatere marcată de penibil; în raporturile cu

cei situați inferior poate constitui chiar un semn de bunăvoință. Apoi, când toată lumea devine în mai mare măsură egală din punct de vedere social, faptul se constituie treptat ca o abatere generală. Relaționarea socială a sentimentelor de pudoare și de aversiune regresează din ce în ce mai mult. Tocmai pentru că imperativul social de a nu te arăta dezgolit sau în timpul rezolvării necesităților firești este acum valabil pentru toți oamenii, și sub această formă îi este întipărit copilului, i se pare adultului a fi un imperativ pornit din interior și care capătă forma unei autoconstrângerii, ce acționează mai mult sau mai puțin total și automat.

5. Dar această izolare a necesităților firești față de viața publică și reglementarea sau modelarea corespunzătoare a vieții instinctuale au fost posibile doar datorită faptului că, o dată cu sensibilitatea în creștere, a fost dezvoltat în paralel un aparat tehnic care a rezolvat întrucâtva satisfăcător problema excluderii unor funcții din viața socială și mutarea lor în culise. În acest caz, faptele s-au petrecut asemănător cu tehnica de a mânca. Procesul transformării sufletești, avansarea limitei de pudoare și a pragului de aversiune nu pot fi explicate unilateral și, desigur, nu prin dezvoltarea tehnicii sau a descoperirilor științifice. Dimpotrivă, nu ar fi foarte dificil de evidențiat baza sociogenetică și psihogenetică a acestor inovații și descoperiri.

Dar după ce, o dată cu reșezarea generală a relațiilor umane, a fost declanșată transformarea necesităților omenești, dezvoltarea unei aparaturi tehnice care să corespundă standardului modificat a însemnat o excepțională consolidare a obișnuințelor modificate. Această aparatură a servit totodată permanentei reproduceri a standardului și răspândirii sale.

Nu este lipsit de interes să observăm că în zilele noastre, după ce acest standard de conduită a fost într-o foarte mare măsură consolidat și a devenit fișec, apare, mai ales în comparație cu secolul al XIX-lea, o anumită destindere, cel puțin în privința discuției despre necesitățile naturale. Libertatea, dezinvoltura cu care se spune ceea ce este de spus, și anume fără jenă, fără acel surâs reținut și fără hohote de râs cauzate de încălcarea unui tabu, a luat amploare în perioada postbelică. La fel cu obiceiurile legate de îmbăiere și de dans, faptul este posibil în această formă doar pentru că starea obișnuințelor, a autoconstrângerilor fixate tehnic și instituțional, măsura reținerii în privința vieții instinctuale proprii și a conduitei sunt pentru început asigurate în linii mari corespunzător sentimentului de aversiune care avansase. Este o destindere în cadrul standardului deja atins.

6. Standardul care se formează în faza noastră de civilizare este caracterizat de o imensă distanță între conduita așa-numiților „adulți”

și cea a copiilor. Copiii trebuie să atingă pe parcursul a relativ puțini ani acel nivel avansat de pudoare și sentimente de aversiune, care s-a format pe parcursul multor secole. Viața lor instinctuală trebuie să fie supusă rapid reglementărilor stricte și modelării specifice care caracterizează societatea noastră și care, în dezvoltarea istorică, s-au format foarte încet. În acest proces părinții nu reprezintă decât acele instrumente – adeseori neadecvate – de executori primari ai educației; dar prin intermediul lor, precum și prin mii de instrumente, societatea în ansamblu, întreaga configurație umană este cea care exercită presiune asupra noii generații și o formează mai bine sau mai puțin bine.

În Evul Mediu societatea în ansamblu exercita și această presiune formativă, chiar dacă – după cum va trebui să dovedim mai exact – mecanismele modelării, organele sale executive și de educare, mai ales la nivelul stratului superior, erau în bună parte altele decât cele de azi. Dar mai ales reglementarea și reținerea, cărora viața instinctuală a adulților le era subordonată, erau cu mult reduse față de faza ulterioară de civilizație, iar ca urmare a acestei stări de fapt, și deosebirea de conduită dintre adulți și copii era redusă.

Înclinațiile și tendințele la a căror însușire se orientează scrierile medievale despre maniere sunt adeseori aceleași care pot fi frecvent observate la copiii de azi. Oricum, în prezent ei sunt instruiți atât de timpuriu, încât anumite „proaste obiceiuri”, care în vremurile medievale erau cât se poate de familiare, astăzi abia dacă mai răzbat la lumina zilei în viața socială.

Azi, copilului i se recomandă insistent să nu se repeadă la ceea ce se află pe masă atunci când are chef, să nu se scarpine, iar la masă să nu-și atingă nasul, urechile, ochii sau alte părți ale corpului. Copilul este învățat să nu vorbească și să nu bea cât timp are gura plină, să nu se „tolănească” pe masă și alte asemenea lucruri. O bună parte dintre aceste precepte se regăsesc bunăoară în *Hofzucht* de Tannhäuser, dar este cât se poate de sigur că acestea nu se adresează doar copiilor, ci și adulților. Faptul devine și mai evident dacă observăm modalitatea în care odinioară adulții își rezolvau necesitățile naturale. Extrem de des – iar exemplele o dovedesc – lucrurile se petreceau într-un mod pe care în prezent am fi dispuși să îl trecem cu vederea doar copiilor. Destul de des necesitățile erau satisfăcute exact în momentul și în locul în care se simțea nevoia. Măsura de conduită și de ținere sub control a pornirilor instinctuale, pe care adulții o așteptau unii de la alții, nu era cu mult mai mare decât cea impusă copiilor. Distanța dintre adulți și copii era mică în comparație cu cea existentă în zilele noastre.

În prezent, cercul format din precepte și reglementări se strânge atât de mult în jurul oamenilor, cenzura și presiunea vieții sociale

care le modelează obișnuințele este atât de puternică, încât pentru adolescent nu există decât o singură alternativă: de a se supune acelei forme condiționate social, în caz contrar rămânând exclus de la viața în „societatea civilizată”. Un copil care nu ajunge la nivelul de formare a reacțiilor emoționale presupus de societate este considerat, în grade diferite, „bolnav”, „anormal”, „criminal” sau poate doar „imposibil”, din punctul de vedere al unei caste anumite sau al unui anumit strat, și rămâne în mod corespunzător exclus din viața acestora. Da, termenii de bolnav – din punct de vedere psihologic –, anormal, criminal și „imposibil” nu au până la o anumită limită alt sens; ceea ce se înțelege din aceasta variază în funcție de modelele de formare a reacțiilor emoționale, în schimbare din punct de vedere istoric.

Într-un anumit sens, este foarte instructiv finalul exemplului D: „multo minus decebit alteri re foetidam, ut olfaciat porrigere, quod nonnunquam facere aliqui solent” ș.a.m.d. O orientare instinctuală și o conduită de acest gen ar determina, în condițiile actuale ale standardului sentimentelor de pudoare și de aversiune, conform schemei actuale de stăpânire a reacțiilor emoționale, pur și simplu excluderea din raporturile cu ceilalți a unui om ca fiind „bolnav”, „caz patologic”, „pervers”. Dacă înclinația lui către o asemenea conduită ar deveni evidentă în public, în funcție de poziția socială el ar ajunge fie captiv într-un colț ascuns al casei, fie ar fi internat într-un sanatoriu. Dacă această orientare instinctuală nu ar ajunge să se materializeze decât în „culisele” vieții sociale, în cel mai bun caz sarcina de a corecta educația nereușită a respectivei persoane i-ar reveni unui neurolog. În general, orientările instinctuale de acest gen au dispărut din conștiința diurnă a adultului sub presiunea condiționării. Doar psihanaliza le descoperă sub forma unor înclinații nemanifestate sau imposibil de manifestat, care sunt descrise ca subconștient sau ca nivel de visare. Iar aceste înclinații au într-adevăr în societatea noastră caracterul unui reziduu „infantil”, deoarece standardul social al adultului face necesară reprimarea și transformarea totală a acestei orientări instinctuale, încât, dacă se manifestă la adult, ea apare ca o „reminiscență” din vremea copilăriei.

O desprindere de această orientare instinctuală este pretinsă și de standardul de aversiune pe care îl reprezintă *Galateo*. Dar presiunea de transformare a acestor înclinații, exercitată aici de către societate asupra individului, este minimă în comparație cu cea existentă în prezent. Sentimentele de dezgust, aversiune sau repulsie, pe care le manifestă față de o asemenea conduită, sunt, corespunzător standardului mai timpuriu, incomparabil mai slabe decât în cazul nostru. Similar, severitatea interdicției exercitate de societate,

cu care sunt însoțite o asemenea manifestare afectivă și o asemenea comportare, e mult mai mică. Această conduită nu este considerată o „anomalie bolnăvicioasă” sau o „perversiune”, ci mai degrabă o lipsă de tact, de politețe sau o abatere de la bunele maniere.

Della Casa abia dacă subliniază acest „prost obicei” mai mult decât am face noi astăzi vorbind, de exemplu, despre faptul că cineva își roade uneori unghiile în societate. Chiar faptul că vorbește despre „așa ceva” dovedește cât de inofensiv părea acest prost obicei la vremea respectivă.

Cu toate acestea, exemplul în cauză marchează într-un anumit sens un punct de turnură. Putem presupune că manifestările reacțiilor emoționale de acest gen nu au lipsit în vremurile anterioare. Dar abia acum începe să li se acorde importanță în cadrul anumitor funcții, societatea începe să suprimă tot mai mult componenta pozitivă de plăcere prin producerea unor temeri; sau, pentru a fi mai preciși, să o „devieze spre sfera privată”, adică să o împingă spre „interiorul” individului, spre „intimitate”, dezvoltând afecte cu o încărcătură negativă, neplăcere, aversiune, repulsie, ca singurele sentimente uzuale în societate. Dar tocmai prin această prosciere socială mai puternică a numeroase manifestări instinctuale și prin „reprimarea” acestora de la suprafața atât a vieții sociale cât și a conștiinței crește în mod necesar distanța dintre structura psihică și conduita adulților și a copiilor.

VI. Despre suflatul nasului

Partea I

Exemple

A

Secolul al XIII-lea

Din Bonvesin da Riva (Bonvexino da Riva), *De le zinquanta cortexie da tavola*.

XXXIII

a) Precepte pentru domni

La desetena apresso si è: quando tu stranude,

Over ch'el te prende la tosse, guarda con tu làvori

In oltra parte te volze, ed è cortexia in-pensa,

Azò che dra sariva no zesse sor la mensa.

Dacă îți sufli nasul sau tușești, întoarce-te, ca să nu cadă nimic pe masă.

b) Precepte pentru paji și servitori

Pox la trentena è questa: zaszun cortese donzello
 Che se vore mondà lo naxo, con li drapi se faza bello;
 Chi mangia, over chi menestra, no de'sofià con le die;
 Con li drapi da pey se monda vostra cortexia*.

B

Secolul al XV-lea?

Din *Ein spruch der ze tische kèrt*

323 Swer in daz tischlach sniuzet sich,
 daz stât niht wol, sicherlich.

C

Din *S'ensuivent les contenances de la table*

XXXIII

Enfant se ton nez est morveux,
 Ne le torche de la main nue,
 De quoy ta viande est tenue.
 Le fait est vilain et honteux.

Nu-ți sufla nasul cu aceeași
 mână cu care apuci carnea**.

D

Din Aug. Cabanès, *Mœurs intimes du passé* (première série, Paris, 1910, p. 101).

Au quinzième siècle, on se mouchait encore dans les doigts et les sculpteurs de l'époque n'ont pas craint de reproduire ce geste, passablement réaliste, dans leur monuments.

* Punctul b nu este pe deplin clar. Este evident faptul că se referă în mod special la niște oameni care servesc la masă. Un comentator, Uguccione Pisano, afirmă: „Donnizelli et Domicellae dicuntur quando pulchri juvenes magnatum sunt sicut servientes...”. Acestor donnizelli nu li se permitea să stea la aceeași masă cu cavalerii; sau, dacă le era permis, trebuiau să stea pe un scaun mai scund. Lor, un soi de paji și, desigur, persoane de rang social inferior, li se spune în mod special: Cea de-a 31-a regulă despre curtenie este următoarea: Orice «donzel» de curte care dorește să-și sufle nasul trebuie să se doteze cu un ștergar; dacă mănâncă sau servește la masă, să nu sufle (adică nasul?) printre degete. Curtenitor este să se servească de obiele.

** În conformitate cu adnotarea editorului (*The Babees Book*, vol. 2, p. 14), politețea consta în a-ți sufla nasul folosindu-te de degetele de la mâna stângă, în timp ce cu dreapta se mânca și se apuca bucata de carne de pe platoul comun.

Printre acei cavaleri „plourans”, figurați pe mormântul lui Filip cel Îndrăzneț de la Dijon, se vede unul care își șterge nasul în manta, iar altul cu degetele.

E

Secolul al XVI-lea

1530

Din *De civilitate morum puerilium* (cap. I) de Erasmus din Rotterdam.

Pileo aut veste emungi, rusticanum, brachio cubitove, salsamentariorum, nec multo civilius id manu fieri, si mox pituitam vesti illinas. Strophiolis excipere narium recrementa, decorum; idque paulisper averso corpore, si qui adsint honoratiores.

Si quid in solum dejectum est emuneto duobus digitis naso, mox pede proterendum est.

Din scolia referitoare la acest pasaj:

Inter mucum et pituitam parum differentiae est, nisi quod mucum crassiores, pituitam fluidas magis sordes interpretantur. Strophium et strophium, sudarium et sudarium, linteum et linteolum confundunt passim Latini scriptores.

F

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent, (*apud* ediția în cinci limbi, Geneva, 1609)

p. 72: Du solt dein fatzenetlein niemand überreichen als ob es new gewaschen were... (non offerirai il suo moccichino...).

p. 44: Es gehöret sich auch nicht, wenn du die nase gewischet hast, daß du das schnuptuch auseinander ziehest und hineinguckest gleich als ob dir perlen und rubinen vom gehirn hätte abfallen mögen.

p. 618... Was soll ich dann nun von denen sagen... die ihr fatzolet oder wischtüchlein im mund umbhertragen?...

G

Din Aug. Cabanès, *Mœurs intimes du passé*, (premiere série, Paris, 1910)

a) *Valoarea de prestigiu social a batistei* (ca și furculița, *chaise percée* – oala de noapte fixată într-un scaun găurit – ș.a.m.d., batista este inițial un prețios obiect de lux).

p. 103: Martial d'Auvergne, *Les arrêts d'amour*:

...à fin qu'elle l'eut en mémoire, il s'advisa de luy faire faire un des plus beaulx et riches mouchoirs, où son nom estoit en lettres entrelacées, le plus gentement du monde, car il estoit attaché à un beau cueur d'or, et franges de menues pensées.

(Batista era destinată a fi purtată de către doamnă, prinsă de cordon, alături de chei.)

b) p. 168: 1594 Henry IV demandait à son valet de chambre combien il avait de chemises et celui-ci répondait: Une douzaine, Sire, encore i en a-t-il de déchirées. – Et de mouchoirs, dit le roi, est-ce pas huit que j'ai? – Il n'i en a pour ceste heure que cinq, dist-il. (Lestoil, *Journal d'Henri IV*).

În 1599, după moartea metresei lui Henric al IV-lea, în inventarul acesteia se găsesc: „cinq mouchoirs d'ouvrage d'or, d'argent et soye, prizez cent escuz”.

c) p. 102: Au seizième siècle, dit Monteil, en France comme partout, *le petit peuple se mouche sans mouchoir; mais, dans la bourgeoisie, il est reçu qu'on se mouche avec la manche. Quant aux gens riches, ils portent dans la poche un mouchoir; aussi, pour dire qu'un homme a de la fortune, on dit qu'il ne se mouche pas avec la manche.*

Sfârșitul secolului al XVII-lea

Apogeul rafinamentului

Primul punct culminant al perfecționării și al restricțiilor

H

1672

Din Antoine de Courtin, *Nouveau traité de Civilité*

p. 134. (La masă.) Se moucher avec son mouchoir à découvert et sans se couvrir de sa serviette, en essuyer la sueur du visage,... sont des saletez à faire soulever le coeur à tout le monde. [...]

Il faut éviter de bâiller, de se moucher et de cracher. Si on y est obligé en des lieux que l'on tient proprement, il faut le faire dans son mouchoir, en se détournant le visage et se couvrant de sa main gauche, et ne point regarder après dans son mouchoir.

I

1694

Din Ménage, *Dictionnaire étymologique de la langue française*

Mouchoir à moucher

Comme ce mot de moucher donne une vilaine image, les dames devraient plutost appeler ce mouchoir, de poche, comme on dit mouchoir de cou, que mouchoir à moucher.

(*Mouchoir de poche*, batista ca expresie mai decentă; cuvântul pentru necesitățile trupești devenite penibile este înlocuit.)

Secolul al XVIII-lea

J

1714

Dintr-o *Civilité française* anonimă (Liège, 1714)

Se amplifică distanța dintre adulți și copii. Doar copiilor li se permite, cel puțin în straturile de mijloc, să se comporte cum se comportau în Evul Mediu și adulții.

p. 41: Gardez-vous bien de vous moucher avec les doigts ou sur la manche comme les enfans, mais servez-vous de votre mouchoir et ne regardez pas dedans après vous être mouché.

K

1729

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Rouen, 1729)

Du nez et de la maniere de se moucher et d'éternuer (p. 23).

Il est très mal honneste de fouiller incessamment dans les narines avec le doigt, et il est encore bien plus insupportable de porter ensuite dans la bouche ce qu'on a tiré hors des narines...

Il est vilain de se moucher avec la main nuë, en la passant dessous le Nez, ou de se moucher sur sa manche, ou sur ses habits. C'est une chose très contraire à la Bienséance, de se moucher avec deux doigts, et puis jeter l'ordure á terre, et d'essuier ensuite ses doigts avec ses habits; on sçait combien il est mal séant de voir de telles mal-propretés sur des habits, qui doivent toujours être très propres, quelques pauvres qu'ils soient.

Il y en a quelques-uns qui mettent un doigt contre le Nez, et qui ensuite en soufflant du Nez, poussent á terre l'ordure qui est dedans; ceux qui en usent ainsi sont des gens qui ne sçavent ce que c'est d'honnêteté.

Il faut toujours se servir de son mouchoir pour se moucher, et jamais d'autre chose, et en le faisant se couvrir ordinairement le Visage de son chapeau. (Exemplu deosebit de evident pentru răspândirea uzanțelor curtenști prin această scriere.)

On doit éviter en se mouchant de faire du bruit avec le Nez... Avant que de se moucher, il est indécent d'estre longtemps á tirer son muchoir: *c'est manquer de respect á l'égard des personnes avec qui on est*, de le déplier en différends endroits, pour voir de quel côté on se mouchera; il faut tirer son mouchoir de sa poche, sans qu'il paroisse, et se moucher promptement, de manier qu'on ne puisse presque pas ester aperçú des autres.

On doit bien se garder, après qu'on s'est mouché, de regarder dans son mouchoir; mais il est á propos de le plier aussitót, et le remettre dans sa poche.

L

1774

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ediția din 1774, pp. 14 și urm.)

Capitolul nu se mai numește decât: „Du nez”, despre nas.

A fost prescurtat:

Tout mouvement volontaire du nez, soit avec la main, soit autrement, est indécent et puérile; porter les doigts dans les narines est une malpropreté qui revolte, *et en y touchant trop souvent, il arrive, qu'il s'y forme des incommodités, dont on se ressent longtemps.*

(Această motivare, care lipsea din ediția mai veche, arată în mod clar cât de anevoios își face în acest răstimp apariția, ca mijloc de educare, indicația cu privire la deteriorarea sănătății, adesea în loc să se facă trimitere la respectul pe care îl datorăm celor de rang superior.) Les enfants sont assez dans l'usage de tomber dans ce défaut; *les parents doivent les en corriger avec soin.*

Il faut observer, en se mouchant, toutes les règles de la bienséance et de la propriété.

(Sunt evitate toate amănuntele. Se răspândește „preceptul tăcerii”. Acesta pornește de la premisa – ceea ce la vremea ediției mai vechi în mod evident încă nu putea fi presupus – că toate amănuntele le sunt cunoscute adulților și că sunt reglementate în interiorul familiei.)

M

1797

De la Mésangère, *Le voyageur de Paris 1797* (vol. II, p. 95)

(După cum se pare, punctul de vedere este, în mai mare măsură decât în exemplele precedente din secolul al XVIII-lea, cel al tineretului din „lumea bună”).

On faisait un art de moucher il y a quelques années. L'un imitait le son de la trompette, l'autre le jurement du chat; le point de perfection consistait à ne faire ni trop de bruit ni trop peu.

Partea a II-a

***Câteva considerații pe marginea citatelor
privitoare la suflatul nasului***

1. În societatea medievală, în general oamenii își suflau nasul cu mâna, și tot cu mâna se mânca, ceea ce făcea necesare precepte speciale pentru ștergerea nasului la masă. Politețea, curtoazia impuneau să-ți sufli nasul cu mâna stângă, atunci când carnea era apucată cu cea dreaptă. Dar acesta a fost un precept care în fapt s-a rezumat

doar la masă. El avea la bază exclusiv considerația datorată celorlalți. Inițial, lipsea cu desăvârșire sentimentul de jenă trezit azi de simplul gând că te-ai putea murdări pe degete în acest fel.

Din nou exemplele dovedesc cât se poate de clar ce încet s-au dezvoltat chiar și mijloacele de civilizare aparent cele mai simple. Ele ilustrează totodată până la un anumit grad premisele sociale și mentale deosebite, necesare pentru a generaliza imperativul de a folosi un instrument atât de simplu. Utilizarea batistei se impune – precum cea a furculiței – inițial în Italia, ca apoi să se extindă, în strânsă dependență de prestigiul pe care îl avea. Doamnele își agățau prețioasa batistă, bogat brodată, la cingătoare. Tinerii „snobi” ai Renașterii o oferă altora sau o poartă pretutindeni. Și pentru că este prețioasă și relativ scumpă, pentru început nici chiar în stratul superior nu este întrebuințată prea mult. Henric al IV-lea avea la sfârșitul secolului al XVI-lea, după cum ni se spune (exemplul G, b), cinci batiste. Este în general considerat un semn de bogăție să nu-ți sufli nasul în mână sau în mânecă, ci folosind o batistă (exemplul G, c). Abia Ludovic al XIV-lea dispunea de o dotare bogată în batiste, iar în vremea sa utilizarea lor se generalizează, cel puțin în societatea de la curte.

2. În acest caz, ca de atâtea ori, se prefigurează în mod evident situația de tranziție consemnată de Erasmus. De fapt, se cade să porți o batistă, afirmă acesta, iar dacă sunt prezenți oameni ce țin de o stare mai elevată, întoarce-te puțin, atunci când îți sufli nasul. Dar el spune totodată: dacă îți sufli nasul cu două degete și a căzut ceva pe jos, calcă deasupra cu piciorul. Utilizarea batistei este cunoscută, dar continuă să fie puțin răspândită, chiar și în clasa superioară, pentru care scrie Erasmus în fond.

Două secole mai târziu, situația se prezintă oarecum invers. Utilizarea batistei a fost generalizată, cel puțin la cei care pretind a afișa un „comportament ales”. Dar nu s-a renunțat nicidecum la folosirea mâinilor. Privit de sus, a devenit un „prost obicei” sau, în orice caz, un fapt ordinar sau vulgar. Citim cu încântare despre nuanțarea folosită de La Salle între „vilain”, pentru anumite forme deosebite de grosolane de ștergere a nasului cu mâna, și „tres contraire à la Bienséance”, pentru modalitatea mai bună de ștergere a nasului cu două degete (exemplele H, J, K, L).

De îndată ce este introdusă batista, se face auzită în mod constant interdicția de a comite o altă „grosolanie”, care însoțește noul „obicei”, interdicția de a-ți privi batista după ce ți-ai suflat nasul (exemplele F, H, J, K, L). Se pare că înclinațiile supuse unor anumite reglementări și rețineri tind aproape, prin introducerea batistei, la o formă nouă de manifestare. În orice caz, se remarcă aici faptul că tendințele instinctuale, care azi nu mai apar decât cel mult în inconștient, în

vis, în sfera a ceea ce are loc în intimitate sau oricum, în mod voit, „în culise”, interesul față de secrețiile corporale, toate acestea s-au manifestat pe o treaptă timpurie a procesului istoric mai deschis, mai puțin voalat, într-o formă în care azi nu mai sunt evidente „în mod normal” decât la copii.

În edițiile mai târzii ale scrierii lui La Salle, ca și în alte cazuri, a fost omisă cea mai mare parte a preceptelor foarte detaliate conținute de edițiile mai vechi. Obiceiul de a-ți sufla nasul în batistă a fost generalizat și a devenit în mare măsură firesc. Nu mai este necesar să fie explicat atât de amănunțit. În plus, există acum o stânjeneală din ce în ce mai accentuată să vorbești despre asemenea lucruri, pe care La Salle le trata inițial cu o extremă dezinvoltură și simplitate. Mai accentuată decât înainte este referirea la prostul obicei al copiilor de a se scobi în nas. Cum s-a procedat și în cazul altor obiceiuri ale copiilor, și aici își face apariția, în locul avertismentului bazat pe aspectul social sau în paralel cu acesta, cel cu privire la sănătate, ca mijloc de educare, ca indiciu asupra unor pericole la care te supui dacă faci „așa ceva” în mod repetat. Aceasta este expresia unei modificări, privite acum din alte puncte de vedere, referitoare la modalitatea de educare. Până în acel moment, obiceiurile au fost apreciate aproape de fiecare dată în mod explicit în relația lor cu alți oameni, fiind interzise, cel puțin la nivelul stratului superior laic, pentru că puteau deveni inoportune și penibile pentru alții sau pentru că ar trăda o „lipsă de respect”. Acum obiceiurile sunt din ce în ce mai mult condamnate ca atare, și nu din considerație față de ceilalți. Astfel, manifestarea reacțiilor instinctuale sau înclinațiile sociale nedorite sunt reprimare în mod mai radical. Acestea sunt dublate de aversiune, teamă, sentimente de pudoare sau de vinovăție, chiar și în cazul în care persoana este singură. Ca mijloc de condiționare a copiilor la un anumit standard social, multe din ceea ce numim „morală” sau „principii morale” au aceeași funcție ca și „igiena” sau „principiile igienice”: educarea copiilor în sensul unui anume standard social. Modelarea prin intermediul unor asemenea mijloace este astfel adecvată să determine transformarea unei conduite dorite din punct de vedere social într-un automatism, o autoconstrângere, făcând-o să se manifeste în conștiința individului ca și cum ar fi o conduită dorită de el însuși, din proprie inițiativă, și anume de dragul propriei sale sănătăți sau de dragul propriei sale demnități de om. Și abia o dată cu această modalitate de fixare a obiceiurilor, abia o dată cu această modalitate instructivă, care devine predominantă o dată cu ascensiunea straturilor burgheze ale stării de mijloc, conflictele dintre forțele și orientările instinctuale inadmisibile social, pe de o parte, și structura pretențiilor sociale ancorate în individ, pe de altă parte, dobândesc acea formă bine definită care

ocupă locul central în teoriile psihologice ale vremurilor moderne, îndeosebi în psihanaliză. Se prea poate ca „nevroze” să fi existat dintotdeauna. Dar ceea ce observăm în prezent în jurul nostru ca „nevroze” reprezintă o formă istorică precisă a conflictului psihic, care necesită o lămurire psihogenetică și sociogenetică.

3. O referire la mecanismele de refulare ar putea fi cuprinsă în cele două versuri citate din Bonvicino da Riva (exemplul A). Deosebirea dintre ceea ce se pretinde cavalerilor și domnilor și ceea ce li se pretinde acelor „donizelli”, pajilor sau servitorilor, ne duce cu gândul la un fenomen social pentru care există numeroase mărturii: domnilor le repugnă să zărească ceea ce ține de necesitățile trupești ale servitorilor. Le interzic acestora, celor situați pe o treaptă socială inferioară, să-și rezolve nevoile în prezența lor și îi obligă să dea dovadă de reținere, pe care ei înșiși la început nici nu s-ar fi gândit să și-o impună. Într-un vers ce se adresează domnilor se spune pur și simplu: dacă îți suflă nasul, întoarce-te, ca să nu cadă ceva pe masă. Nu este amintită utilizarea batistei. Să credem că folosirea batistei la ștergerea nasului ar fi devenit în societate atât de firească, încât nici măcar nu mai era necesar ca faptul să fie amintit într-o scriere despre maniere? Presupunerea este în mare măsură improbabilă. În schimb, servitorilor li se impune textual: dacă simțiți nevoia să vă suflați nasul, nu vă folosiți de degete, ci de obiele. Această interpretare a celor două versuri nu poate fi considerată absolut sigură. Dar există numeroase mărturii pentru faptul că necesitățile trupești la cei situați inferior sunt percepute ca respingătoare și lipsite de respect, de care cei de rang superior nu se rușinează însă. Faptul capătă o semnificație aparte o dată cu transformarea societății în perioada absolutismului, atunci când la curțile domnitorilor absoluți stratul superior, aristocrația în ansamblu, a devenit, conform unei ordini ierarhice, un strat subordonat și dependent din punct de vedere social. Despre acest fenomen, care la prima vedere pare relativ paradoxal, al unui strat superior care din punct de vedere social este dependent în cea mai mare măsură, va trebui să amintim în alt context. Aici ar trebui să fie suficientă referirea la faptul că ierarhia socială și structura ei sunt de o importanță decisivă pentru alcătuirea și schema restricționării reacțiilor emoționale. Exemplele cuprind anumite trimiteri la modul în care, o dată cu dependența în creștere, în stratul superior se amplifică și restricțiile. Nu este o întâmplare că primul „apogeu al rafinamentului” sau al „delicateții” cu privire la suflatul nasului – și nu doar la acest fapt – se situează în faza în care dependența stratului superior al aristocrației cunoaște cea mai puternică manifestare a sa, în perioada lui Ludovic al XIV-lea (exemplele H și I).

Dependența stratului superior explică totodată dublul aspect pe care îl au modalitățile de conduită și mijloacele de civilizare cel puțin în faza formativă : sunt mijloace și modalități de conduită care exprimă o anumită constrângere și care implică renunțarea, dar care obțin de îndată și sensul unei arme sociale îndreptată împotriva celor ce se situează, în asemenea situație, pe un plan inferior, sensul unui mijloc distinctiv. Batista, furculița, farfuria și toate celelalte sunt inițial obiecte de lux care au un anumit prestigiu social (exemplul G).

Dependența socială în care trăiește stratul superior următor clasat, burghezia, este desigur de altă natură decât dependența aristocrației curtenești, dar aceasta este relativ mai puternică și mai constrângătoare.

Astăzi, abia dacă mai suntem conștienți ce fenomen unic și surprinzător reprezenta un strat superior care „muncea”. De ce munceau acești oameni ? De ce se supuneau acestei constrângeri, în ciuda faptului că, așa cum se spune uneori, „domneau”, deci nici un superior nu le cerea acest lucru ?

Întrebarea necesită un răspuns mai amplu decât ar fi posibil de dat în acest context. Este însă evidentă paralela la ceea ce s-a spus mai sus despre transformarea mijloacelor și formelor de instruire. În faza aristocrat-curtenească, reținerea care se impune în privința înclinațiilor și reacțiilor emoționale este precumpănitor motivată prin considerația și respectul datorat celorlalți, dar mai ales celor de rang social superior. În faza următoare, ceea ce constrânge la înfrânarea instinctelor, la reglementarea pornirilor instinctuale și la reținere se referă din ce în ce mai puțin la anumite persoane. Făcând o afirmație provizorie și nu foarte diferențiată, constrângerile impersonale și mai puțin vizibile ale interrelaționării sociale, ale diviziunii muncii, ale pieței și ale concurenței sunt instrumente care, mai direct decât în fazele anterioare, constrâng la reținere și la reglementarea reacțiilor emoționale și a pornirilor instinctuale. Acestora le corespunde mai sus amintita modalitate de justificare și de condiționare în cadrul căreia „modelarea” urmărește ca respectiva conduită pretinsă de societate să apară ca și cum așa ar fi dorit individul, ca și cum ar porni dintr-un impuls interior. Faptul este valabil pentru reglementarea pornirilor instinctuale și reticență în reacțiile instinctuale și reținerea instinctelor, necesare în vederea prestării unei „munci”; este valabil pentru întreaga schemă de modelare a pornirilor instinctuale în societatea burgheză industrială. Desigur că schema de stăpânire a reacțiilor emoționale, deci ceea ce este reprimat și ceea ce nu este reprimat, ceea ce trebuie reglementat și transformat, nu este în această fază aceeași ca în faza premergătoare, cea a aristocrației de curte. Față de anumite orientări ale pornirilor instinctuale în societatea burgheză, corespunzător celeilalte dependențe, restricțiile devin mai puternice decât anterior, față de

alte restricții aristocratice se formează și continuă pur și simplu; ele se modifică conform situației schimbate. Iar din diferite elemente se formează, mai accentuat decât înainte, diverse scheme naționale de stăpânire a reacțiilor emoționale. Însă în cadrul societății aristocratice de curte, ca și în cadrul societății burgheze din secolele al XIX-lea și al XX-lea, avem de-a face cu niște straturi superioare care sunt, în cel mai înalt grad, dependente social. Urmează să demonstrăm că, la modul general, tot mai strânsa legătură dintre straturile superioare a jucat un rol central ca motor de civilizare.

VII. Despre obiceiul de a scuipa

Partea I

Exemple

A

Evul Mediu

Dintr-o „Tischzucht” în limba latină *Stans puer ad mensam* (*The Babees Book*, vol. 2, p. 32)

27 nec ultra mensam spueris nec desuper unquam nec carnem propriam verres digito neque scalpes	Nu scuipa peste masă sau pe masă.
---	--------------------------------------

37 Si sapis extra vas expue quando lavas	Nu scuipa în ligheanul în care te speli pe mâini.
---	--

B

Dintr-o „*Contenance de table*” franceză (*The Babees Book*, vol. 2, p. 7)

29 Ne craiche par dessus la table, Car c'est chose desconvenable	Nu scuipa pe masă.
51 Cellui qui courtoisie a chier Ne doit pas ou bacin crachier, Fors quant sa bouche et ses mains leve, Ains mette hors, qu'aucun ne greve	Nu scuipa în ligheanul în care te speli pe mâini, ci alături.

C

Din *The Boke of Curtasye* (*The Babees Book*, pp. 301 și urm.)

85 if thou spitt over the borde, or elles opon, thou schalle be holden an uncurtayse mon;	Nu scuipa pe masă sau peste masă.
---	--------------------------------------

- 133 After mete when thou shall wasshe, Nu scuipa în ligheanul în
 spitt not in basyn, ne water thou care te speli pe mâini.
 dasshe

D

Din *Der Deutsche Cato* (Zarncke, loc.cit., p. 137)

- 276 jos Wirff nit nauch pürschem sin
 Die spaichel über den tisch hin

E

1530

Din *De civilitate morum puerilium* de Erasmus din Rotterdam

Aversus expuito, ne quem conspuas aspergasve. Si quid purulentius in terram reiectum erit, pede, ut dixi, proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet, linteolo sputum excipito. Resorbere salivam, inurbanum est, quemadmodum et illud quod quosdam videmus non ex necessitate, sed ex usu, ad tertium quodque verbum expuere.

F

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent (*apud* ediția în cinci limbi, Geneva, 1609)

p. 570 : Es stehet auch übel, daß sich einer, da er am Tisch sitzt, krauet : Ja an dem Ort und zu solcher Zeit sol sich einer so viel es möglich auch deß auswerfens enthalten, und so man es ja nicht ganz umbgehen könnte, so sol man es doch auff eine höfliche Weise und unvermercket thun. Ich habe oft gehöret, daß für zeiten ganze völker so mäßig gelebet, und sich so dapfer geübet, daß sie des aussprünzen durchaus nit bedürffet haben. Wie solten dann wir uns auch nit eine geringe zeit (N.B. adică în timpul mesei ; restricționarea acestui obicei se referă doar la masă) desselben enthalten können.

G

1672

Din Antoine de Courtin, *Nouveau traité de Civilité*

p. 273 : ...Cet usage dont nous venons de parler ne permet pas que la plupart de ces sortes de loix soient immuables. Et comme il y en a beaucoup qui ont déjà changé, je ne doute pas qu'il n'y en ait plusieurs de celles-cy, qui changeront tout de même à l'avenir.
Autrefois, par exemple, il estoit permis de cracher à terre devant des personnes de qualité, et il suffisoit de mettre le pied dessus ; à present c'est une indecence.

Autrefois on pouvoit bâiller et c'estoit assez, pourvu que l'on ne parlât pas en bâillant ; à present une personne de qualité s'en choqueroit.

H

1714

Dintr-o *Civilité française* anonimă (Liège, 1714)

p. 67 : Le cracher fréquent est desagréable ; quand il est de nécessité on doit le rendre moins visible que l'on peut et faire en sorte qu'on ne crache ni sur les personnes, ni sur les habits de qui que ce soit, ni même sur les tisons étant auprès du feu. Et en quelque lieu que l'on crache, on doit mettre le pied sur le crachat.

Chez les grands on crache dans son mouchoir.

p. 41 : Il est de mauvaise grace de cracher par la fenêtre dans la rue ou sur le feu.

Ne crachez point si loin qu'il faille aller chercher le crachat pour mettre le pied dessus.

I

1729

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Rouen, 1729)

p. 35 : *On ne doit pas s'abstenir de cracher*, et c'est une chose très indécente d'avalier ce qu'on doit cracher ; cela est capable de faire mal au coeur aux autres.

Il ne faut pas cependant s'accoutûmer à cracher trop souvent, et sans nécessité : cela est non seulement très malhonnête ; mais cela dégoûte et incommode tout le monde. *Quand on se trouve avec des personnes de qualité* et lorsqu'on est dans des lieux qu'on tient propres, il est de l'honnêteté de cracher dans son mouchoir, en se tournant un peu de côté.

Il est même de la Bienséance que chacun s'accoutûme à cracher dans son mouchoir, lorsqu'on est dans les maisons des Grands et dans toutes les places qui sont, ou cirées, ou parquetées ; mais il est bien plus nécessaire de prendre l'habitude de le faire lorsqu'on est dans l'Eglise autant qu'il est possible... cependant il arrive souvent qu'il n'y a point de pavé de Cuisine, ou même d'Ecurie plus sale... que celui de l'Eglise...

Après avoir craché dans son mouchoir, il faut le plier aussitôt, sans le regarder, et le mettre dans sa poche. On doit avoir beaucoup d'égard de ne jamais cracher sur ses habits, ni sur ceux des autres... Quand on aperçoit à terre quelque gros Crachat, il faut aussitôt mettre adroitement le pied dessus. Si on en remarque sur l'habit de quelqu'un, il n'est pas bien séant de le faire connoître : mais il faut avertir quelque domestique de l'aller ôter : et s'il n'y en a point, il faut l'ôter soi-même, sans qu'on s'en aperçoive : car il est de l'honnêteté de ne rien faire paroître à l'égard de qui que ce soit, qui lui puisse faire peine : ou lui donner de la confusion.

J

1774

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ediția de la 1774)

(În această ediție, capitolul „Du Baailler, du Cracher et du Tousser”, despre căscat, scuipat și tușit, care în edițiile mai vechi se extinde pe patru pagini, a fost redus la o pagină.)

p. 20 : Dans l'Eglise, chez les Grands et dans tous les endroits où regnent la propreté, il faut cracher dans son mouchoir. C'est une grossièreté impardonnable dans les enfants, que celle qu'ils contractent en crachant au visage de leurs camarades : on ne saurait punir trop sévèrement ces incivilités ; on ne peut pas plus excuser ceux qui crachent par les fenêtres, sur les murailles et sur les meubles...

K

1859

Din *The Habits of Good Society* (Londra, 1859)

p. 256 : Spitting is at all times a disgusting habit, I need say nothing more than – never indulge in it. Besides being coarse and atrocious, it is very bad for the health.

L

1910

Din Augustin Cabanès, *Mœurs intimes du passé* (prem. sér., Paris, 1910)

p. 264 : Avez-vous observé que nous reléguons aujourd'hui dans quelque coin discret ce que nos pères n'hésitaient pas à étaler au grand jour ? Ainsi certain meuble intime occupait une place d'honneur, ...on ne songeait pas à le dérober aux regards.

Il en était de même d'un autre meuble, qui ne fait plus partie du mobilier moderne et dont, par ce temps de „bacillophobie”, d'aucuns regretteront peut-être la disparition : nous voulons parler du crachoir. (scuipătoarea)

Partea a II-a

***Câteva considerații pe marginea citatelor
privitoare la obiceiu de a scuipa***

1. Ca și în celelalte rânduri, și în cazul acesta se evidențiază, începând cu Evul Mediu, o schimbare de conduită, și anume modificarea într-o anumită direcție. Cu totul neîndoielnică este aici mișcarea în sensul a ceea ce numim „progres”. Scuipatul frecvent se numără și

astăzi printre experiențele pe care mulți europeni le consideră deosebit de neplăcute, alături de „lipsa de curățenie”, în timpul unei călătorii în Orient sau în Africa. Sau, în cazul în care au purtat cu ei o anumită imagine idealizată, sunt „deceționați”, ceea ce le întărește sentimentul de „progres” al civilizației occidentale. Cu cel mult patru secole în urmă, acest obicei nu era mai puțin răspândit sau mai puțin firesc chiar în Occident, după cum dovedesc exemplele. Acestea formează, privite în interdependență, un exemplu deosebit de plastic pentru modul în care s-a produs civilizarea conduitei.

2. În aceste exemple se evidențiază următoarele trepte ale mișcării: atât scrierile în limba latină, cât și cele în engleză, franceză sau germană despre manierele la masă stau mărturie pentru faptul că în Evul Mediu nu era doar o uzanță, ci în mod vădit o necesitate generală, aceea de a scuipa frecvent. Și în stratul superior al cavalierimii de la curte acest fapt pare absolut firesc. Limitarea esențială pe care oamenii și-o impun este aceea de a nu scuipa pe masă și peste masă, ci sub masă. De asemenea, nu trebuie scuipat în lighean, când te speli pe gură sau pe mâini, ci pe cât posibil alături, după cum se spune. Aceste interdicții devin atât de stereotipe în consemnările făcute în codul „courtois” de maniere, încât putem să ne imaginăm frecvența cu care se practică ceea ce aici este definit ca un „prost obicei”. Față de aceste „proaste obiceiuri”, în Evul Mediu aproape niciodată presiunea societății medievale nu devine atât de puternică, iar modalitatea de condiționare atât de imperioasă, încât respectivele năravuri să dispară din viața socială. Astfel se dovedește la rândul său deosebirea dintre controlul exercitat de societate în faza medievală și în fazele următoarele.

În secolul al XVI-lea, presiunea societății devine mai puternică. Devine un imperativ să calci sputa, spune Erasmos, care marchează aici, ca de fiecare dată, situația de tranziție, în orice caz, „si quid purulentius in terram rejectum erit”, cel puțin atunci când este purulentă. Iar utilizarea unei batiste este și aici din nou amintită doar ca o posibilitate, nu ca o necesitate pentru înfrânarea acestui obicei, care începe să devină tot mai respingător.

Următorul pas este evidențiat de afirmația lui Courtin de la 1672 :

„Pe vremuri era permis ca în prezența unor persoane de rang să scuipi pe jos, fiind apoi suficient să calci cu piciorul deasupra, azi acest fapt este o indecență”.

În mod cu totul asemănător se spune în acea *Civilité* de la 1714, destinată unor cercuri mai largi :

„Fă acest lucru pe cât posibil mai puțin vizibil și îngrijește-te să nu-i stropești pe ceilalți, și nici veșmintele lor. În casele celor «mari», deci ale persoanelor de rang... on crache dans son mouchoir [lumea scuipă în batistă]”.

În scrierea lui La Salle de la 1729, preceptul este extins asupra tuturor acelor locuri „die man proper hält”, în care se păstrează curăţenia. Iar acesta adaugă : oamenii trebuie chiar să se obișnuiască să nu scuipe nici în biserică pe jos, ci să folosească batista.

La 1774, această deprindere și chiar discutarea ei au devenit considerabil mai respingătoare. La 1859, „scuipatul este în orice moment un obicei cu totul dezgustător”. Oricum, cel puțin în perimetrul casei, scuipătoria, ca vas destinat pentru înfrânarea acestui obicei, corespunzător standardului de jenă care progresează continuu în secolul al XIX-lea, continuă să aibă o însemnătate considerabilă. Cabanès, la 1910, amintește de faptul că aceasta s-a transformat, la fel ca și alte ustensile (vezi exemplul L), dintr-un obiect de vază în unul ce ține de intimitate.

Treptat, și acest instrument devine dispensabil. În segmente extinse ale societății apusene, însăși nevoia de a scuipa din când în când pare a fi dispărut complet. Este atins din nou un stadiu de aversiune și reținere asemănător cu acela pe care della Casa îl cunoștea doar din lectura scriitorilor antici, care spuneau „daß ganze völker so mäßig gelebet und sich so dapper geübet, daß sie des aussprünzen durchaus nicht bedürffet” (că popoare întregi trăiau atât de cumpătat și de decent, încât nu considerau că este necesar să scuipi) (exemplul F).

3. Tabuuri și restricții de diferite tipuri înconjoară scuiparea salivei, ca și alte necesități naturale în extrem de multe societăți, primitive și civilizate deopotrivă. Ceea ce deosebește între ele interdicțiile celor două tipuri de societăți este faptul că, în cazul dintâi, acestea sunt menținute doar prin teama, chiar și imaginară, provocată de alte ființe, deci prin intermediul unor constrângeri exterioare, în timp ce în al doilea caz constrângerile exterioare se transformă mai mult sau mai puțin integral în autoconstrângeri. Predispozițiile interzise, de exemplu mania de a scuipa, dispar de-a dreptul dintre obișnuințe sub presiunea autoconstrângerii sau, ceea ce înseamnă același lucru, sub presiunea „supraeului” și a „proastelor deprinderi inveterate”. Supraviețuiește în conștiință, ca motivație a temerii, câte o considerație pe termen lung. Astfel se concentrează în vremurile noastre teama de a scuipa, precum și rușinea, sentimentele de aversiune prin care ea ajunge să fie exprimată, înlocuind imaginea unor influențe magice, a unor zei, spirite sau demoni cu imaginea, mai precis circumscrisă și mai transparentă în legitatea sa, a unor anumite boli și a „agenților patogeni” ai acestora. Dar seria de exemple arată totodată foarte clar că abordarea rațională a procesului de apariție a unor maladii și a pericolului pe care îl reprezintă sputa ca mijloc de transmitere a agenților patogeni nu reprezintă nici cauza primară a sentimentelor de teamă și aversiune și nici motorul civilizării sau impulsul în direcția schimbării conduitei în privința scuipatului.

Pentru început, pe parcursul unei îndelungate perioade de timp se spune în mod textual: nu-ți reține saliva. „Resorbere salivam, inurbanum est”, afirmă Erasmus (exemplul E). Și încă la 1729, La Salle afirmă: „On ne doit pas s’abstenir de cracher”. Ceea ce înseamnă că nu trebuie să te reții să scuipi (exemplul I). De-a lungul secolelor nu se întâlnește aici nici cea mai vagă aluzie la „motivele igienice” pentru interdicțiile sau restricțiile de care sunt înconjurată aceste manifestări dictate instinctual. Examinarea rațională a pericolozității sputei devine posibilă abia într-o fază foarte târzie a modificării conduitei, în secolul al XIX-lea. Chiar și atunci, referirea la ceea ce este jenant și dezgustător implicată de această conduită pare să se facă doar adiacent, pe lângă referirea la un efect de deteriorare a sănătății: „Besides being coarse and atrocious it is very bad for the health”, nu este doar grosolan și dezgustător, ci și nociv, se spune despre scuipat în exemplul K.

În orice caz, este bine să reținem că ceva despre care știm că dăunează sănătății nu trezește încă în mod necesar în paralel sentimente de aversiune sau de rușine. Și viceversa: ceea ce declanșează sentimente de aversiune sau de rușine nu trebuie în nici un caz să fie dăunător sănătății. Cineva care plescăie la masă sau care apucă mâncarea cu mâna trezește în prezent sentimente cât se poate de jenante, fără să se teamă că își va prejudicia sănătatea. Dar gândul la cineva care citește la lumină insuficientă sau gândul la gazele toxice nu trezesc nici pe departe sentimente de aversiune sau de rușine asemănătoare, chiar dacă urmările dăunătoare pentru sănătate sunt evidente. Astfel se amplifică și sentimentele de aversiune și sentimentele de dezgust legate de secretarea sputei, tabuurile care înconjoară această uzanță, cu mult timp înainte de a fi avut o imagine clară cu privire la transmiterea anumitor germeni patogeni prin intermediul sputei. Ceea ce declanșează pentru început sentimentele de aversiune și restricțiile, făcându-le să ia amploare, este o transformare a relațiilor interumane și a raporturilor de dependență. „Pe vremuri, era permis să caști fără a duce mâna la gură sau să scuipi fără a te feri, à present une personne de qualité s’en choquerait, azi o persoană de condiție bună ar fi șocată într-o asemenea situație” (exemplul G). Aceasta este motivația prin care se justifică cerința unei mai mari rețineri. Motivația bazată pe considerente sociale a existat cu mult timp înainte de motivația la care s-a ajuns prin cunoaștere științifică. Regele pretinde reținerea ca pe o „marque de respect” din partea curtenilor. În societatea de curte, acest semn al dependenței, al unei constrângeri în direcția reticenței și a stăpânirii de sine, ce ia amploare, se transformă totodată într-o „marque de distinction”, care este de îndată imitată în straturile inferioare și se răspândește o dată cu ascensiunea unor straturi mai largi. Iar de

aceasta, ca în cadrul curbelor civilizatoare precedente, se leagă abia foarte târziu avertismentul : „Așa ceva nu se face”, prin intermediul căruia se cultivă reținerea, teama, rușinea și aversiunea. Pe parcursul unei oarecare „democratizări”, acesta se leagă de o anumită teorie, de o corelație cauzală, valabilă independent de rangul și de starea individului, în mod egal pentru toată lumea. Impulsul primar spre o asemenea reprimare înceată a unei predispoziții, care pe vremuri era extrem de răspândită, nu provine din înțelegerea rațională cu privire la apariția unor boli, ci – va trebui să tratăm acest subiect în amploarea sa – din modificarea modalității de conviețuire a oamenilor, din modificarea structurii societății.

4. Transformarea expectorării și, în cele din urmă, dispariția într-o măsură mai mare sau mai mică a nevoii de a expectora constituie un bun exemplu pentru maleabilitatea potențialului psihic. Se prea poate ca această necesitate să fi fost compensată prin altele, de exemplu prin necesitatea de a fuma, sau să fi fost estompată prin anumite modificări ale uzanțelor de a mânca. Cu siguranță însă că măsura reprimării, posibilă în acest caz, nu a fost posibilă și în privința altor manifestări dictate instinctual. Predispoziția de a scuipa, precum și cea de a privi sputa, amintite în cadrul exemplelor, pot fi înlocuite; eventual dobândesc o expresie mai evidentă în cazul copiilor sau al analizei viselor, iar suprimarea lor este exprimată prin acel surâs specific, pe care îl arborăm atunci când se vorbește fără ocol despre „ asemenea lucruri”. Alte necesități nu sunt înlocuibile sau transformabile în același grad. Aici se ridică problema referitoare la limitele transformabilității personalității umane. Fără îndoială că aceasta are o anumită legitate proprie, pe care am putea-o numi „naturală”. În cadrul acesteia se formează procesul istoric, se oferă spațiul de joc și se trasează limitele. Rămâne să determinăm îndeaproape această maleabilitate a vieții omului și a conduitei sale prin intermediul proceselor istorice. În orice caz însă, în toate acestea devine din nou evident faptul că procesul natural și cel istoric abia dacă se pot separa. Formarea sentimentelor de rușine și de aversiune, avansarea pragului de aversiune dețin ambele trăsături, fiind naturale și istorice deopotrivă. Aceste forme perceptive sunt într-o anumită măsură reprezentări ale naturii omenești în condiții sociale de o anumită formă, reacționând, la rândul lor, ca element în procesul istorico-social.

Este greu de stabilit dacă această antiteză radicală între „civilizație” și „natură” este mai mult decât o expresie de reprimare a psihicului „civilizat”, deci a unei disproporționalități specifice în potențialul psihic, care se formează în faza mai recentă a civilizației apusene. În orice caz, potențialul psihic al „primitivilor” nu este mai puțin determinat din punct de vedere istoric, adică social, decât cel al

oamenilor „civilizați”, chiar dacă cei dintâi abia își cunosc propria istorie. Nu există un punct zero al istoricității în evoluția oamenilor, așa cum nu există un punct zero al sociabilității, al interdependenței sociale a oamenilor. În ambele cazuri există interdicții și restricții formate din punct de vedere social, precum și substratul psihic al acestora, temerile, plăcerea și neplăcerea, aversiunea și încântarea formate din punct de vedere social. Așadar, nu este nici măcar foarte clar ce înseamnă să opunem standardul așa-numiților primitivi, cel pur și simplu „natural”, standardului celor „civilizați”, ca fiind cel istoric și social. În măsura în care este vorba despre funcțiile psihice ale omului, procesele naturale și procesele istorice acționează indisolubil împreună.

VIII. Despre comportamentul în dormitor

Partea I

Exemple

Secolul al XV-lea

A

Din *Stans puer ad mensam*. O scriere englezească despre manierele la masă din perioada 1463-1483 (*A Book of Precedence*, Londra, 1869, p. 63)

215 And if that it fortene so by nyght or
Any tyme

That you schall lye with Any man that
is better than you

Spyre hym what syde of the bedd that
most best will ples hym,

And lye you on thi tother syde, for
that is thi prow;

Ne go you not to bedde before bot thi
better cause the,

For that is no curtasy, thus seys
doctour paler

Dacă împarți patul cu un om
ce îți este superior ca stare,
întreabă-l ce parte a patului
preferă.

Nu te culca înainte ca omul
de rang superior să te invite
să o faci; nu ar fi „courtois”,
spune dr. Paler.

223 And when you arte in thi bed, this is
curtasy,

Stryght downe that you lye with fote
and hond.

When ze haue talkyd what ze wyll,
byd hym gode nyght in hye

For that is gret curtasy so schall thou
understand*.

Stai culcat drept în pat și
urează-i noapte bună.

* S-a renunțat la reproducerea exactă a vechii ortografii, pentru a facilita înțelegerea. Reproducerea exactă din punct de vedere filologic se găsește în *A Book of Precedence*, loc. cit. (n.a).

B

1530

Din Erasmus din Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (capitolul al XII-lea, „De cubiculo”, despre dormitor)

Sive cum exuis te (fie că te dezbraci de haine), sive cum surgis (sau te scoli), memor verecundiae, cave ne quid nudes aliorum oculis quod mos et natura tectum esse voluit.

Si cum sodali lectum habeas communem, quietus jaceto, neque corporis jactatione vel te ipsum nudes, vel sodali detractis palliis (trăgând păturile) sis molestus.

C

1555

Din Pierre Broë, *Des bonnes mœurs et honnestes contenance* (Lyon, 1555).

Et quand viendra que tu seras au lit
Après soupper pour prendre le délit
d'humain repos aucques plaisant some
si auprès de toi est couché quelque home
Tien doucement tous tes membres à droyt
Alonge toy, et garde à son endroyt
de le facher alors aucunement
pour te mouvoyr ou tourner rudement
par toy ne soyent ces membres descouvers
te remuant ou faisant tours divers :
Et si tu sens qu'il soit ja someillé
Fay que par toy il ne soyt esueillé.

D

1729

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (Rouen, 1729)

p. 55 : On doit... ne se deshabiller, ni coucher devant personne ; l'on doit surtout, à moins qu'on ne soit engagé dans le Mariage, ne pas se coucher devant aucune personne d'autre sexe.

Il est encore bien moins permis à des personnes de sexe différent, de coucher dans un même lit, quand ce ne serait que des Enfants fort jeunes. [...]

Lorsque par une nécessité indispensable, on est contraint dans un voiage de coucher avec quelque autre de mesme sexe, il n'est pas bienséant de s'en aprocher si fort, qu'on puisse non seulement s'incommoder l'un l'autre, mais mesme se toucher ; et il l'est encore moins de mettre ses jambes entre celles de la personne avec qui on est couché. [...]

Il est aussi très indécent et peu honnête, de s'amuser á causer, á badiner. [...] Lorsqu'on sort du lit, il ne faut pas le laisser découvert ni mettre son bonnet de nuit sur quelque siège, ou en quelqu'autre endroit d'oú il puisse être aperçú.

E

1774

Din La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ediția de la 1774, p. 31)

C'est un étrange abus de faire coucher des personnes de différents sexes dans une même chambre; et si la nécessité y oblige, il faut bien faire ensorte que les lits soient séparés, et que la pudeur ne souffre en rien de ce mélange. Une grande indigence peut seule excuser cet usage. [...] Lorsqu'on se trouve forcé de coucher avec une personne de même sexe, ce qui arrive rarement, il faut s'y tenir dans une modestie sévère et vigilante. [...]

Dès que l'on est éveillé, et que l'on a pris un temps suffisant pour le repos, il faut sortir du lit avec la modestie convenable, et ne jamais y rester á tenir des conversations ou vaquer á d'autres affaires... rien n'annonce plus sensiblement la paresse et la légéreté; le lit est destiné au repos du corps et non á toute autre chose.

Partea a II-a

Câteva considerații pe marginea exemplelor

1. Dormitorul a devenit unul dintre cele mai „private” și mai „intime” domenii ale vieții omenești. La fel ca majoritatea necesităților trupesti, în contextul relațiilor sociale „dormitul” s-a mutat din ce în ce mai mult „în culise”. Mica familie, singura legitimă, se constituie ca o enclavă confirmată din punct de vedere social pentru această trebuință a omului, precum și pentru multe altele. Zidurile sale vizibile și invizibile sustrag de la privirile străine ceea ce este mai „privat” și mai „intim”, „animalitatea” de nereprimat din existența oamenilor.

În societatea medievală nici această funcție nu era la fel de privată și de exclusă din viața socială. Era absolut obișnuit ca în încăperile în care se aflau paturile să fie primiți vizitatorii, iar paturile însele aveau, în funcție de dotare, un anumit prestigiu. Era cât se poate de obișnuit ca mai multe persoane să înnopteze în aceeași încăpere, ca în stratul superior stăpânul să-și petreacă adeseori noaptea în aceeași încăpere⁶⁹ cu sluga sa, doamna cu slujnica sau cu slujnicele sale, în alte straturi chiar bărbați și femei laolaltă, adeseori și cu oaspeți⁷⁰.

2. Cine nu-și păstra pentru dormit straiile pe el se dezbrăca în totalitate. În general, în societatea laică se dormea dezbrăcat, iar în ordinele monastice, în funcție de severitatea regulilor, complet îmbrăcat sau complet dezbrăcat. Regulamentul Sfântului Benedict – datând, în parte cel puțin, încă din secolul al VI-lea – prescria pentru membrii acestui ordin obligativitatea de a dormi îmbrăcați, păstrând până și cingătoarea⁷¹. Regulamentul Ordinului benedictin de la abația din Cluny permitea membrilor săi în secolul al XII-lea, atunci când ordinul a devenit mai înstărit, mai puternic, iar constrângerile ascetice mai lejere, să doarmă dezbrăcați. Cistercienii, în tendința reformatoare specifică lor, s-au reîntors la vechiul regulament benedictin. În regulamentele monastice nu se vorbește deloc în acest timp de îmbrăcăminte specială pentru noapte, cu atât mai puțin în mărturiile, în poemele epice sau ilustrațiile pe care le-am moștenit de la societatea laică. Aserțiunea se referă și la femei. Mai degrabă era neobișnuit atunci când cineva își păstra la culcare cămașa din timpul zilei. Faptul în sine trezea bănuiala că acela era atins de vreun defect trupesc – din ce alt motiv ar fi trebuit ascuns propriul trup? – și, de cele mai multe ori, exista cu adevărat un motiv de acest gen. În *Le Roman de la Violette*, de exemplu, servitoarea o întreabă mirată pe stăpâna sa de ce se duce la culcare cu cămașa pe ea, iar aceasta îi spune că procedează astfel datorită unui semn pe care îl are pe trup⁷².

De altfel, această mare dezinvoltură în expunerea trupului nud și situația corespunzătoare pragului de rușine devin deosebit de evidente și în cadrul obiceiurilor legate de îmbăiere. De nenumărate ori în vremurile ulterioare s-a putut constata faptul că, la baie, caverii erau serviți de femei; în mod asemănător, înainte de culcare vinul le era adus la pat de către femei. Se pare, cel puțin la oraș, că se obișnuia ca lumea să se dezbrace de acasă înainte de a se duce la baia publică.

„Wieviel mal – afirmă un observator – laufft der Vater bloß von Hauß mit einem einzigen Niederwad über die Gassen, samt seinem entblößten Weib und bloßen Kindern dem Bad zu... wieviel mal siehe ich die Mägdlein von 10, 12, 14, 16 und 18 Jaren gantz entblößt und allein mit einem kurtzen Leinen, oft schleußig (zerschlissen), und zerrissenen Badmantel oder, wie mans hier zu Land nennt, mit einem Badehr allein vornen bedeckt, und hinden umb den Rücken! Dieser und (an den) füßen offen und die Hand mit Gebühr in den Hindern haltend, von ihrem Hauß über die langen Gassen bei mittag bis zum bad lauffen. Wie viel laufft neben ihnen die gantz entblößten zehen, zwölfe, viertzehn und sechzehnährigen Knaben her...”⁷³

Această dezinvoltură dispăre apoi treptat în secolul al XVI-lea, dar mai cu seamă în secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea,

inițial în straturile superioare și mult mai lent în cele inferioare. Până atunci, întreaga viață, relativ redusă distanțare a indivizilor fac ca vederea trupului dezgolit, cel puțin la locul convenit, să fie incomparabil mai firească decât în prima fază a epocii moderne. „Rezultă – după cum s-a spus, inițial referitor la Germania – o concluzie surprinzătoare constând din faptul că... vederea nudității depline a constituit regula de zi cu zi până în secolul al XVI-lea. Tot omul se dezbrăca în fiecare seară complet înainte de a se duce la culcare, la fel cum nu era cunoscut nici un acoperământ la baia de abur.”⁷⁴ Desigur, faptul nu este valabil doar pentru Germania. Oamenii se raportau la trup – la fel ca și la necesitățile acestuia – cu mult mai multă naturalețe; se poate spune și: mai copilăros. Faptul este dovedit de obiceiurile dormitului, precum și de cele ale îmbăiatului.

3. Îmbrăcămintea specială pentru noapte a intrat în uz cam în același timp cu furculița sau batista. Ca și celelalte „obiecte civilizatoare”, și-a croit drum în Europa doar încetul cu încetul. Ca și acestea, este un simbol al transformării decisive care se petrecea în oameni. Creștea sensibilitatea oamenilor față de tot ceea ce avea legătură cu propriul lor trup. Sentimentul de rușine s-a legat de modalități de conduită care nu fuseseră anterior dublate de asemenea sentimente. Procesul psihic despre care se relatează încă din Biblie – „și au cunoscut că erau goi... și și-au făcut acoperăminte” –, o avansare a pragului de rușine, o restricționare a conduitei instinctuale se repetă, ca de atâtea ori în cursul istoriei, și în acest caz. Dispare dezinvoltura cu care lumea se expunea nudă, ca și naturalețea cu care se rezolvau necesitățile trupești de față cu alții. Cu cât se pierde caracterul firesc al expunerii în societate, cu atât reprezentarea trupului nud dobândește în artă o nouă semnificație. Acesta devine într-o măsură mai mare decât până acum viziune și împlinire a dorințelor. Pentru a prelua termenul lui Schiller, spre deosebire de forma „naivă” a fazei timpurii, aceasta devine „sentimentală”.

În societatea de la curtea Franței, unde scularea și culcarea, cel puțin în cazul marilor domni și doamne, sunt direct incluse în viața socială, cămașa de noapte, la fel ca restul veșmintelor ce apar în relațiile dintre oameni, dobândește o valoare de reprezentare, fiind astfel dezvoltată și perfecționată. Această stare se schimbă cu atât mai mult cu cât, o dată cu ascensiunea unor straturi mai largi, scularea și culcarea devin mai intime, fiind excluse din raporturile sociale dintre oameni și mutându-se spre intimitatea familiei restrânse.

Generațiile de după război și, corespunzător, cărțile despre maniere scrise în această perioadă tratează cu o anumită ironie – și adeseori nu fără o ușoară înfiorare – această perioadă din trecut, în care s-a produs cu o deosebit de mare severitate excluderea din viața socială a unor necesități precum dormitul, dezbrăcarea și îmbrăcarea

și în care chiar și simpla conversație pe asemenea teme era limitată prin interdicții relativ dure. Într-o carte englezească despre maniere de la 1936⁷⁵ se afirmă – poate cu o ușoară exagerare, dar desigur nu fără o bună doză de îndreptățire :

„During the Genteel Era before the War, camping was the only way by which respectable writers might approach the subject of sleep. In those days ladies and gentlemen did not go to bed at night – they retired. How they did it was nobody's business. An author who thought differently would have found himself excluded from the circulating library”.

Se observă și aici, de la război încoace, o anumită destindere. Aceasta depinde în mod evident de mobilitatea tot mai accentuată a societății, de răspândirea sportului, de drumeții, călătorii și de separarea relativ timpurie a tinerilor de locuința în comun a familiei. Trecerea de la cămașa de noapte la pijama, deci la o îmbrăcăminte nocturnă „mai aptă din punct de vedere social”, este un simptom. De asemenea, nu este vorba de o mișcare regresivă, cum se presupune uneori, deci de o recesiune a sentimentelor de rușine și aversiune sau de o descătușare și de o deregularizare a vieții instinctuale, ci de apariția unei forme adecvate, ce satisface în același timp standardul nostru de rușine, care a avansat, ca și de situațiile specifice în care viața socială a contemporaneității îl aduce pe individ. „Dormitul” a încetat să fie intim și segregat în aceeași măsură ca în fazele premergătoare. Există mai multe situații în care omul se expune vederii unor persoane străine în timpul somnului, în timp ce se dezbracă sau se îmbracă. Ca urmare, îmbrăcăminte de noapte, ca și lenjeria de corp, a fost astfel transformată, încât cel ce o poartă să nu fie nevoit să se „rușineze” când este văzut de alții în astfel de situații. Însă îmbrăcăminte de noapte din faza premergătoare a fost asociată cu sentimente de rușine și de aversiune tocmai datorită lipsei sale de formă. Într-adevăr, nu era destinată vederii persoanelor ce nu aparțineau familiei. Cămașa de noapte din secolul al XIX-lea marchează, pe de o parte, o epocă în care sentimentele de rușine și aversiune față de dezgolirea propriului trup erau atât de avansate și de intime încât formele trupului trebuiau complet acoperite, chiar și dacă te aflai singur sau în cercul intim al familiei. Pe de altă parte, este un accesoriu relevant pentru o anumită epocă, în care „intimitatea” și „sfera privată”, tocmai pentru că erau înlăturate din viața socială, erau și foarte puțin modelate. Nu mai puțin caracteristică pentru societatea secolului al XIX-lea și pentru aceea din vremurile noastre⁷⁶ este legătura particulară dintre sentimentul de aversiune, puternic intimidată și materializată ca autoconstrângere sau moralitate, și „lipsa de modelare a sferei intime”.

4. Exemplele oferă o impresie aproximativă despre felul în care avansează treptat caracterul intim și privat al dormitului, excluderea

sa din circuitul relațiilor sociale ale oamenilor, și despre felul în care preceptele de conduită impuse tinerilor întrețin, o dată cu avansarea rușinii, și nuanța moralizatoare specifică. În exemplul din Evul Mediu (exemplul A), reținerea pretinsă tânărului este motivată în esență prin considerația datorată celui alt, prin respectul față de persoana situată „mai bine”, adică superioară din punct de vedere social: „Dacă împarți patul cu un om mai bine situat, întreabă-l ce parte a patului preferă și nu te culca până nu te invită, căci nu este *courtois*”. Și în traducerea în franceză a lui Johannes Sulpicius, realizată de Pierre Broë (exemplul C), predomină aceeași atitudine: „Nu-ți deranja vecinul după ce a adormit; ai grijă să nu-l trezești” ș.a.m.d. La Erasmus începe să se audă cerința morală a unui anumit comportament nu din considerație față de altă persoană, ci „față de sine însuși”. „Când te dezbraci, când te îmbraci, gândește-te la ceea ce este decent.” Dar gândul la moravurile sociale, la considerația datorată celui alt continuă să fie predominant. Contrastul față de vremurile ulterioare devine deosebit de clar dacă ne gândim că aceste precepte, inclusiv cele ale doctorului Paler (exemplul A), erau adresate unor oameni care se duceau la culcare fără să fie îmbrăcați. Apare firesc, și nicidecum supărător, ca persoane străine, care nu se aflau în relații casnice, în relații de familie să doarmă în același pat, așa cum reiese din modul în care sunt trase concluziile, în care este discutată problema, chiar și în epoca lui Erasmus.

În citatele din secolul al XVIII-lea această tendință nu evoluează în linie dreaptă, fie și din cauză că nu se referă precumpănitor la stratul superior. Dar, între timp, a devenit mai puțin firesc, în mod evident și în alte straturi, ca un tânăr să împartă patul cu altcineva: „Dacă în timpul unei călătorii, într-o împrejurare de neevitat ești obligat să împarți patul cu altă persoană, nu se cade să te apropii atât de mult de aceasta încât s-o deranjezi sau s-o atingi”, se afirmă în scrierea lui La Salle (exemplul D). Și: „Nu este permis nici să te dezbraci, nici să te culci de față cu altă persoană”.

În ediția de la 1774 se evită din nou, pe cât posibil, toate amănuntele. Iar tonul s-a înăsprit considerabil. „Dacă ești forțat să împarți patul cu o persoană de același sex, ceea ce se întâmplă arareori, *il faut se tenir dans une modestie sévère et vigilante*, este necesar să te menții în limitele unei cuviințe stricte și vigilente” (exemplul E). Acesta este efectiv tonul cerinței moralizatoare. Chiar și rostirea unei motivații a devenit penibilă pentru persoana adultă. Copilul este lăsat să simtă, doar din tonul amenințător, că de această situație se leagă anumite pericole. Cu cât adulților li se par mai „naturale” sentimentele de aversiune și de rușine, iar constrângerea civilizată a vieții instinctuale mai firească, cu atât mai de neînțeles le va apărea, într-un anumit stadiu, faptul că, la rândul lor, copiii nu au

de la „natură” aversiune și rușine. În mod inevitabil, copiii încalcă mereu pragul de aversiune al adulților, inevitabil – întrucât ei se află abia în curs de adaptare – încalcă tabuurile societății, pragul de rușine al adulților și ajung în zone de pericol doar parțial controlate ale propriului potențial afectiv. În această situație, adultul nu explică pretenția cu privire la conduită. Nici nu este în măsură s-o explice în mod satisfăcător. El este astfel condiționat, încât se comportă mai mult sau mai puțin automat, conform standardului social. Orice altă conduită, orice încălcare a interdicțiilor sau a precauției în cadrul propriei societăți reprezintă un pericol sau o devalorizare a stăpânirii de sine, care îi este impusă lui însuși. Iar nuanța deosebit de emoțională care se leagă atât de des de cerința morală, severitatea agresivă și amenințătoare cu care este reprezentată aceasta sunt reflexe ale pericolului în care este transpus, prin încălcarea interdicțiilor, echilibrul labil al tuturor acelor pentru care conduita standard a societății a devenit, într-o măsură mai mare sau mai mică, o „a doua natură”; acestea sunt simptome ale fricii ce îl cuprinde ori de câte ori sunt amenințate, fie și de departe, structura propriei sale vieți instinctuale și, implicit, propria sa existență socială, precum și ordinea socială în care aceasta este ancorată.

O serie întreagă de conflicte specifice între adulți, dar mai ales între copii și părinții de regulă insuficient pregătiți pentru a condiționa – conflicte care apar o dată cu avansarea pragului de rușine, o dată cu distanța în creștere dintre adulți și copii și care sunt deci în bună parte motivate prin însăși structura societății civilizate – pot fi explicate prin această situație, ea însăși înțeleasă relativ târziu și abia printr-o nouă reflecție din partea societății sau mai întâi a unor cercuri restrânse, mai ales a educatorilor de profesie. Și abia atunci, abia în perioada denumită uneori „secolul copilului”, pătrunde treptat în cercul familiei recunoașterea, ce corespunde distanței avansate dintre copii și adulți, că aceștia nu se pot comporta ca adulții, determinând apariția îndrumărilor educative și preceptelor corespunzătoare. Pe parcursul îndelungatei perioade anterioare este predominantă atitudinea mai severă, care de la bun început impune morala și respectarea tabuurilor chiar și față de copii. Și, desigur, nu se poate spune că astăzi această atitudine ar fi dispărut.

Exemplele referitoare la conduita în dormitor oferă, cu privire la un segment limitat, o anume imagine despre cât de târziu, de fapt, tendința către o asemenea atitudine ajunge la forma sa deplină în educația laică.

Linia acestei evoluții nu mai are nevoie de explicații. Și în cazul de față, într-un mod cu totul asemănător ca în configurarea obiceiurilor legate de masă, crește continuu zidul care se ridică între

oameni, timiditatea, bariera de reacții emoționale ridicată între oameni prin condiționare. A împărți patul cu cei din afara familiei, cu niște străini, devine din ce în ce mai penibil. Acolo unde nu există sărăcie, se obișnuiește chiar în familie ca fiecare persoană să aibă patul său, în cele din urmă – în straturile de mijloc și în cele superioare – chiar propriul dormitor. Copiii sunt educați de timpuriu în sensul distanțării de ceilalți, al izolării, cu tot ce aduce ea ca obișnuințe și experiențe. Abia înțelegând ce firesc părea în Evul Mediu ca niște străini, copii și adulți, să împartă patul, putem realiza, prin comparație, ce schimbare profundă a relațiilor interumane și a modurilor de conduită este exprimată prin rânduiala vieții așa cum o concepem noi. Recunoaștem cât de puțin se înțelege de la sine că patul și trupul reprezintă zone de pericol psihic de un grad atât de înalt, ca în această ultimă – până acum – fază de civilizație.

IX. Transformări ale atitudinii față de relațiile dintre sexe

1. Sentimentul de pudoare care învăluie relațiile sexuale ale oamenilor s-a amplificat pe parcursul procesului de civilizare și s-a modificat considerabil⁷⁷. Aceasta reiese în special din dificultatea adulților din fazele mai târzii ale civilizării de a discuta cu copiii despre relațiile respective. Dar azi această dificultate pare aproape ceva firesc. Ni se pare explicabil, chiar și numai din motive biologice, că un copil nu știe nimic despre relațiile dintre sexe și că una dintre cele mai delicate și mai dificile sarcini este aceea de a-i lămuri pe tinerii în creștere, fete și băieți, cu privire la ei înșiși și la ce se petrece în jurul lor. Cât de puțin firească este această situație, cât de mult este ea rezultatul unui proces de civilizare observăm abia atunci când analizăm conduita respectivă a oamenilor dintr-o altă fază. Soarta celebrelor *Colocvii* ale lui Erasmus din Rotterdam constituie un bun exemplu în acest sens.

Ajunsesse la cunoștința lui Erasmus că una dintre lucrările sale de tinerețe fusese tipărită în mod denaturat, cu completări străine și, în parte, într-un stil necorespunzător, fără permisiunea sa. A revizuit cea scriere și a publicat-o chiar el în 1522 sub un nou titlu: *Familiarum Colloquiorum Formulae non tantum ad linguam puerilem expoliendam, verum etiam ad vitam instituendam* (*Colocvii familiare destinate nu doar perfecționării vorbirii tinerilor, ci și educării lor în ale vieții*).

A lucrat la această scriere, pe care a completat-o și a îmbunătățit-o, până cu puțin timp înainte de a muri. Iar aceasta a devenit ceea ce își dorise, o carte prin intermediul căreia băieții puteau să

învețe nu numai un bun stil în latină, ci și, după cum afirmă în titlu, să se inițieze în tainele vieții. *Colocviile* au devenit una dintre cele mai renumite și mai răspândite scrieri ale timpului. Au avut parte, precum mai târziu scrierea sa *De civilitate morum puerilium*, de o mulțime de ediții și traduceri. Și au devenit, ca și cealaltă scriere, un manual școlar, o lucrare de referință, cu ajutorul căreia erau educați băieții.

Greu de imaginat ceva care să ilustreze atât de direct modificarea suferită de societatea occidentală pe calea spre civilizație precum critica de care această scriere s-a bucurat în secolul al XIX-lea din partea celor ce erau obligați să se mai ocupe de ea. Astfel, unul dintre pedagogii germani de referință, Raumer, afirmă la adresa acesteia, în a sa *Geschichte der Pädagogik*, editată la Stuttgart în 1857 (Partea 1, p. 110), următoarele:

„Cum să fie introdusă o asemenea carte în programa a nenumărate școli! Ce au băieții în comun cu aceste satire? Nu-și pot îndrepta conduita decât bărbații maturi. Ce rost au pentru băieți dialogurile despre atâtea subiecte pe care nu le înțeleg, conversații în care dascălii sunt luați peste picior, în care două femei vorbesc despre bărbații lor sau un pretendent flirtează cu o fetișcană, sau acel colocviu *«Adolescentis et Scorti»* (*«Adolescentul și curtezana»*)? Acesta din urmă amintește de distihul lui Schiller intitulat *«Kunstgriff»* (*Artificiu*):

«Dacă doriți să-i mulțumiți atât pe oamenii de lume, cât și pe cei evlavioși, pictați tabloul voluptății, dar alături să apară și diavolul».

Erasmus descrie aici plăcerile trupesti de cea mai vulgară speță, iar apoi adaugă ceva menit a fi înălțător. O astfel de carte este recomandată de către acest *doctor theologiae* unui băiat în vârstă de opt ani, ca, prin lectura ei, să devină mai bun”.

Într-adevăr, scrierea este dedicată nevârstnicului fiu al editorului lui Erasmus, iar tatăl, evident, n-a ezitat s-o publice.

2. Cartea a avut parte de o critică aspră de îndată ce a apărut. Dar ea s-a referit în mai mică măsură la calitățile sale morale. Se referea în primul rând la acel „intelectual” (*Intelligenzler*), care nu era bigot, nici ca protestant, nici ca și catolic. Mai ales, Biserica catolică a combătut *Colocviile* – care conțineau, firește, pe alocuri, atacuri virulente la adresa ordinilor și a instituțiilor bisericesti – trecându-le de îndată pe lista neagră.

Dar, în ciuda acestei stări de lucruri, succesul deosebit al *Colocviilor* se menține și, mai ales, intervine receptarea lor ca manual școlar.

„Începând cu anul 1526 – afirmă Huizinga în cartea sa *Erasmus* (Londra, 1924, p. 199) despre *Colocvii* – timp de două veacuri a existat un șir aproape neîntrerupt de ediții și traduceri.”

În acest răstimp, probabil că scrierea lui Erasmus s-a menținut ca un fel de lucrare standard pentru un număr considerabil de oameni. Cum trebuie înțeleasă deosebirea dintre concepția acestora și cea a criticilor din secolul al XIX-lea?

Erasmus vorbește de fapt în această scriere despre foarte multe lucruri care, o dată cu civilizarea tot mai accentuată, sunt din ce în ce mai mult excluse din raza vizuală a copiilor și care în secolul al XIX-lea nu au devenit în nici un caz o lectură pentru băieți, așa cum și-a dorit Erasmus, care a dedicat cartea finului său în vârstă de șase sau de opt ani. După cum subliniază criticul său din secolul al XIX-lea, el prezintă în acest dialog un tânăr care îi face curte unei fete. Prezintă o femeie care se plânge de proasta creștere a soțului ei. Și, într-adevăr, în această scriere apare o convorbire între un tânăr și o prostituată.

Aceste convorbiri sunt, în egală măsură cu *De civilitate morum puerilium*, o mărturie a sensibilității de care dă dovadă Erasmus în toate problemele referitoare la reglementarea vieții instinctuale, chiar dacă nu corespund absolut deloc standardului nostru ; raportate la standardul societății laice din Evul Mediu și chiar din timpul său, ele reprezintă un impuls puternic în direcția refulării pornirilor instinctuale, care a fost justificată apoi în secolul al XIX-lea mai ales prin intermediul moralei.

Desigur, tânărul care, în colocviul intitulat „Proci et puellae”, „Pretendenții și tinerele fete”, îi face curte fetei exprimă foarte deschis ceea ce dorește de la ea. Îi vorbește despre dragostea lui. Îi povestește celei ce i se opune că i-a smuls sufletul din piept. Îi spune că este permis și bine să procreze. Îi cere să-și imagineze ce frumos va fi când el, ca rege, iar ea, ca regină, vor domni peste copiii și servitorii lor. Iar această viziune evidențiază, cât se poate de limpede, faptul că distanța mai mică, cea psihică, dintre adulți și copii era adeseori dublată de o distanță mai mare, de factură socială. În cele din urmă, fata cedează curții pe care i-o face tânărul. Acceptă să-i devină soție. Dar, după cum spune ea, își păstrează la loc de cinste fecioria. O păstrează pentru el. Îi refuză chiar și un sărut. Iar când el insistă, fata îi spune râzând, cu propriile lui cuvinte, că dacă îi scosese pe jumătate sufletul din trup, încât era aproape mort, se teme să nu-i scoată de tot cu un sărut sufletul din trup și să-l omoare.

3. După cum am mai spus, încă din timpul vieții, Biserica i-a reproșat ocazional lui Erasmus „imoralitatea” colocviilor sale. Faptul nu trebuie să ne facă să tragem concluzii false îndeosebi despre standardul real al societății laice. O replică la *Colocviile* lui Erasmus de pe o poziție declarat catolică, despre care vom mai discuta, nu se deosebește cu nimic în privința dezinvolturii cu care se vorbește

despre faptele ce țin de sexualitate. Autorul acesteia a fost de asemenea umanist. Noutatea adusă îndeosebi de scrierile lui Erasmus și de cele ale umaniștilor constă tocmai în faptul că nu sunt concepute după standardul societății clericale, ci de pe poziția și pentru standardul societății laice.

Umaniștii au fost reprezentanții unei mișcări care a încercat să elibereze limba latină din izolarea și limitarea ei la tradiția ecleziastică, transformând-o într-o limbă a societății laice, cel puțin a stratului superior. Aceasta nu marchează în nici un caz modificarea de structură a societății occidentale, arătată de atâtea ori în cadrul cercetărilor de față, în sensul că, în momentul respectiv, în segmentele sale laice a crescut necesitatea unei literaturi laice savante. Umaniștii sunt executorii acestei transformări, funcționarii acestei cerințe a stratului superior laic. Literatura lor se apropie din nou de viața societății laice; experiențele acestei vieți își fac nemijlocit intrarea în literatura erudită, ceea ce constituie de asemenea o obiecție a marii mișcări de „civilizare”. Iar în acest loc va trebui căutat un cifru pentru noua semnificație, pentru „renașterea” Antichității.

Erasmus a exprimat cândva, tocmai pentru apărarea *Colocviilor*, acest proces într-un mod foarte pregnant: „Socrates Philosophiam e coelo deduxit in terras: ego Philosophiam etiam in lusus, confabulationes et computationes deduxi”, afirmă în observațiile sale *De utilitate colloquiorum*, pe care le tipărește apoi ca anexă la *Colocvii* (ediția de la 1655, p. 668): „Așa cum Socrate a coborât filozofia din cer pe pământ, tot așa am îndrumat și eu filozofia spre plăcere, conversație și distracție”.

Tocmai din motivul mai sus amintit, dacă este privită corect, scrierea poate servi ca mărturie a standardului comportamental al societății laice – oricât de mult cerințele de stăpânire a manifestărilor instinctuale și de temperare a conduitei, pe care le cuprind, depășeau în particular acest standard – și pot fi recunoscute ca model, anticipând viitorul.

„Utinam omnes proci tales essent qualem heic fingo, nec aliis colloquiis coirent matrimonia!”

„Mi-aș fi dorit – spune Erasmus în *De utilitate colloquiorum*, referindu-se la convorbirea despre care am relatat mai sus, «Proci et puellae» – ca toți pretendenții să fie asemenea celui pe care îl creionez eu însumi și să nu încheie o căsătorie purtând alt fel de discuții.”

Ceea ce observatorului din secolul al XIX-lea i se pare a fi „cea mai vulgară reprezentare a voluptății”, ceea ce și după standardul actual al sentimentului de pudoare trebuie neapărat însoțit îndeosebi față de copii de „imperativul tăcerii”, lui Erasmus și contemporanilor săi, care au contribuit la răspândirea acestei scrieri, li se

pare o convorbire exemplară, extrem de potrivită să constituie un model pentru adolescent, și care, raportată la ce se petrecea în realitate în jur, continua încă în bună parte să fie un ideal⁷⁸.

4. Lucruri asemănătoare se pot spune și despre alte dialoguri, amintite de von Raumer în polemica sa. Femeia care se plânge de soțul ei este învățată că trebuie să-și schimbe conduita, iar atunci se va schimba și cea a soțului. Convorbirea tânărului cu prostituata se încheie cu încercarea de a o convinge să-și schimbe modul de viață.

Ca să putem înțelege, trebuie să auzim noi înșine ce fel de model dorea Erasmus să le prezinte băieților. Lucreția nu l-a mai văzut pe tânărul Sophronius de multă vreme. Îl invită într-adevăr, cât se poate de direct, să dea curs dorințelor care îl aduseseră de fapt în casa aceea. Dar el întreabă dacă este sigură că nu pot fi văzuți, dacă nu cumva are și o încăpere mai întunecoasă. Iar atunci când ea îl conduce într-o odaie mai întunecoasă, el continuă să ezite. E sigură într-adevăr că nu-i vede nimeni?

Sophronius: „Nondum hic locus mihi videtur satis secretus.”

Lucretia: „Unde iste novus pudor? Est mihi museion⁷⁹, ubi repono mundum meum, locus adeo obscurus, ut vix ego te visura sim, aut tu me.”

Soph.: „Circumspice rimas omnes.”

Luc.: „Rima nulla est.”

Soph.: „Nullus est in propinquo, qui nos exaudiat?”

Luc.: „Ne musca quidem, mea lux. Quid cunctaris?”

Soph.: „Fallemus heic oculos Dei?”

Luc.: „Nequaquam: ille perspicit omnia.”

Soph.: „Et angelorum?”

„Nimeni nu ne poate vedea sau auzi, nici măcar o muscă – spune fata –, de ce eziți?”

La care tânărul îi replică: „Dar Dumnezeu? Dar îngerii?”. Apoi începe s-o convertească, făcând uz de întreaga artă a dialecticii. Oare are mulți dușmani, o întreabă, și nu i-ar face plăcere să-i mânia? Oare nu i-ar mânیا dacă ar renunța la viața în această casă și ar deveni o femeie respectabilă? Iar în cele din urmă o convinge. Îi va închiria în taină o cameră la o femeie cumsecade, găsind un pretext ca ea să poată părăsi casa. Și se va îngrijii de ea.

Pe cât de „imorală” i-ar putea deci părea observatorului din vremurile de mai târziu prezentarea unei asemenea situații, și mai ales într-o „carte pentru copii”, este lesne de înțeles, întrucât este privită de pe poziția unui alt standard social și a unei alte modelări a reacțiilor emoționale, drept ceva cât se poate de „moral” și chiar exemplar.

Aceeași direcție de evoluție, aceeași diferență de standard ar putea fi redată printr-un număr oarecare de exemple. Observatorul din

secolul al XIX-lea și, parțial, chiar și din secolul al XX-lea, se simte oarecum neajutorat în fața unor asemenea modele și precepte de condiționare din trecut. Atât timp cât propriul prag de jenă și propria modelare a reacțiilor emoționale nu sunt privite drept ceva format și fixat, – în cadrul unui proces definitiv structurat –, de pe poziția standardului de azi este într-adevăr aproape de necrezut că asemenea convorbiri erau incluse într-un manual școlar, ba, mai mult, erau create în mod absolut conștient ca lectură pentru copii. Dar tocmai despre acest fapt este vorba aici, de înțelegerea propriului standard, chiar și a celui al conduitei copilului, ca produs al unei deveniri.

Persoane mai ortodoxe decât Erasmus au procedat la fel. Pentru a înlocui *Colocviile* suspectate de erezie ale lui Erasmus, un catolic fervent a scris o altă serie de convorbiri. Acestea sunt intitulate *Johannis Morisoti medici Colloquiorum libri quatuor, ad Constantinum filium* (Basel, 1549) și au fost concepute, la rândul lor, în vederea educării băieților și ca manual școlar, din moment ce, după cum afirmă autorul, Morisotus, în cazul *Colocviilor* lui Erasmus adeseori nu se știe „dacă auzim vorbind un creștin sau un păgân”. Iar această scriere, ce provenea din mediul catolicismului fervent, prezintă același fenomen⁸⁰. Ar trebui să fie suficient s-o ilustrăm prin prisma unei aprecieri din anul 1911⁸¹: „La Morisotus – se afirmă aici –, fetele, fecioarele și femeile joacă un rol și mai mare decât la Erasmus. Într-o serie întreagă de dialoguri ele sunt singurele care grăiesc, iar conversațiile lor, care nici în prima și nici în a doua dintre cărți nu sunt în nici un caz cu totul inofensive, în ultimele două⁸²... cărți se axează pe fapte atât de jenante, încât ne punem întrebarea, clătînând din cap: oare acel sever Morisotus a scris cartea pentru fiul său? Putea oare să fie atât de încrezător că el nu va citi și studia ultimele cărți ale operei sale decât atunci când va fi atins vârsta pentru care erau destinate? Nu trebuie însă uitat că în secolul al XVI-lea pudicitatea nu era tocmai răspândită, iar elevilor le erau adeseori prezentate în cărțile de exerciții propoziții pentru care pedagogii noștri le-ar mulțumi.

Să mai adăugăm un amănunt! De fapt, cum și-a imaginat Morisotus folosirea unor asemenea dialoguri în practică? Băieții, tinerii, bărbații și bătrânii nu ar fi putut nicicând folosi ca model pentru vorbirea în limba latină o conversație în care discuția nu este condusă decât de femei. Deci, cu nimic mai bun decât hulitul Erasmus, Morisotus a pierdut din vedere scopul didactic al cărții”. Nu este greu de răspuns la această întrebare.

5. Erasmus însuși niciodată „nu a pierdut din vedere scopul didactic”. Comentariul său *De utilitate colloquiorum* o dovedește cât se poate de neechivoc. Aici el arată *expressis verbis* ce scop didactic a legat de fiecare dintre „convorbirile” sale sau, mai precis, ce a

intenționat să le transmită tinerilor. Cu privire la convorbirea tânărului cu prostituata el afirmă, de exemplu :

„Quid autem dici potuit efficacius, vel ad inserendam adolescentum animis pudicitiae curam, vel ad revocandas ab instituto non minus aerumnoso quam turpi puellas ad quaestum expositas?”

(Ce altceva mai eficient aş fi putut spune, pentru a sugera spiritului tânăr strădania de a fi modest şi de a salva fetele din asemenea case periculoase şi dezonorante?)

Nu, el nu a pierdut nicicând din vedere scopul pedagogic ; doar standardul sentimentului de pudoare este altul. Vrea să-i prezinte tânărului lumea ca într-o oglindă ; vrea să-l înveţe cum să se salveze şi ce foloase aduce o viaţă tihnită :

„In senili colloquio quam multa velut in speculo exhibentur, quae, vel fugienda sunt in vita, vel vitam reddunt tranquillam !”

Iar aceeaşi intenţie se află, fără îndoială, şi la baza convorbirilor lui Morisotus ; aceeaşi atitudine se dovedeşte şi în numeroase alte scrieri pedagogice ale vremii. Toate acestea intenţionează, după cum se exprimă Erasmus, să reprezinte pentru băieţi o iniţiere „în ale vieţii”.⁸³ Dar prin aceasta se înţelege cât se poate de direct viaţa adulţilor. În vremurile ulterioare se dezvoltă tot mai mult tendinţa de a le spune şi de a le arăta copiilor cum trebuie să se comporte şi cum nu. Pentru a-i iniţia în tainele vieţii, Erasmus prezintă felul cum trebuie şi cum nu trebuie să se comporte adulţii. În aceasta constă deosebirea. Iar atitudinea diferită, prezentată de cele două scrieri, nu este fundamentată pe raţiuni teoretice. Pentru Erasmus şi contemporanii săi era cât se poate de firesc să le vorbească în acest mod copiilor. Băieţii trăiau, uneori, ca servitori – fiind deci dependenţi social –, de foarte timpuriu în acelaşi spaţiu social ca şi adulţii ; iar în privinţa vieţii sexuale adulţii nu-şi impuneau nici în fapte, nici în vorbe o asemenea reţinere ca mai târziu. Corespunzător celui alt standard de reţinere a reacţiilor emoţionale, produs la nivelul individului de starea şi de structura relaţiilor interumane, adulţii ignorau reprezentarea sferei intime, a strictei izolări a manifestărilor instinctuale faţă de alţi adulţi şi faţă de copii ; această stare de fapt contribuia, de la bun început, la micşorarea distanţei dintre standardul de conduită şi cel afectiv al adulţilor şi copiilor. Din nou se dovedeşte cât de important este, pentru înţelegerea constituţiei psihice din trecut şi din zilele noastre, să observăm mai îndeaproape creşterea acestei distanţe, formarea treptată a spaţiului particular special în care oamenii îşi petrec primii doisprezece, cincisprezece, iar acum aproape douăzeci de ani ai vieţii lor. Dezvoltarea biologică

a oamenilor nu poate să se fi petrecut în vremurile anterioare cu mult diferit de cea din zilele noastre ; abia în legătură cu această schimbare socială putem face mai accesibilă înțelegerii noastre întreaga problematică a „stării adulte” , așa cum este ea prezentată astăzi, și, o dată cu ea, probleme speciale precum „reziduurile infantile” ale structurii psihice a adultului. Diferența mai accentuată din zilele noastre dintre îmbrăcămintea copiilor și cea a adulților nu constituie decât o expresie cât se poate de evidentă a acestei evoluții ; iar ea era minimă pe vremea lui Erasmus și un timp după aceea.

6. Observatorului din epoca modernă i se pare în primul rând surprinzător că Erasmus, în colocviile sale, îi vorbește unui copil despre prostituate și despre stabilimentele în care trăiesc acestea. Oamenilor aparținând fazei noastre de civilizație li se pare imoral să se ia notă despre aceste instituții într-un manual de școală. Acestea continuă, desigur, să existe ca niște enclave și în societatea din secolele al XIX-lea sau al XX-lea. Dar teama de rușine, acel „legământ al tăcerii”, precum și multe altele, care însoțesc din copilărie în relațiile sociale segmentul sexual al vieții instinctuale, sunt cvasitotale. Chiar simpla menționare a unor asemenea opinii în cadrul relațiilor sociale dintre oameni este nepermisă, iar referirea la ele este în raportul cu copiii un delict, o întinare a sufletului lor sau cel puțin o greșală de condiționare dintre cele mai grave.

În epoca lui Erasmus era la fel de firesc ca și copiii să știe de existența acestor instituții. Nimeni nu le ascundea de ei. Eventual, erau preveniți în legătură cu existența lor. E tocmai ceea ce a făcut Erasmus. Dacă nu se citesc decât cărțile pedagogice ale timpului, menționarea unor asemenea instituții existente în societate poate apărea, într-adevăr, ca ideea singulară a unui individ. Când se observă că efectiv copiii trăiau împreună cu adulții și că bariera intimității dintre adulți, precum și aceea dintre adulți și copii, era neînsemnată, înțelegem că asemenea convorbiri, precum ale lui Erasmus și Morisotus, se raportează direct la standardul vremii lor. Faptul că acei copii știau de existența acestor lucruri nu putea fi trecut cu vederea ; era ceva firesc. Menirea educatorului pare a fi fost aceea de a le arăta cum să se comporte față de asemenea instituții.

Se prea poate să nu aibă prea mare însemnătate faptul că în universități se vorbea cât se poate de deschis despre asemenea stabilimente. La urma urmelor, cei ce veneau la universitate erau, în mare parte, mai tineri decât în prezent. În orice caz, faptul că prostituata a servit ca temă chiar și pentru niște parodii publice ce s-au desfășurat în cadrul universității ilustrează într-o oarecare măsură acest capitol. În 1500, la Heidelberg, un magistru a ținut în public o prelegere „De fide meretricum in suos amatores” (Despre fidelitatea

curtezelor față de amanți), un altul a vorbit „De fide concubinarium” (Despre fidelitatea concubinilor), un al treilea „Über das Monopolium der Schweinezunft” (Despre monopolul breslei porcilor) sau „De generibus ebriosorum et ebrietate vitanda”⁸⁴ (Despre tipologia bețivilor și despre starea de ebrietate ce trebuie evitată). Același fenomen se reîntâlnește în numeroase predici ale timpului ; nimic nu indică faptul că de la aceste discuții ar fi fost excluși copiii ; în cercurile bisericești și în numeroase cercuri laice, cu siguranță că această formă de relație extraconjugală era dezaprobată ; dar interdicția socială nu constituia încă pentru individ o asemenea autoconstrângere încât să fie penibil să se vorbească despre ea în public ; încă nu era proscrisă orice afirmație care să indice că lumea avea habar de ea.

Această deosebire devine și mai limpede dacă privim poziția femeilor ce se vindeau pe bani în orașele medievale. Ca și în numeroase societăți extraeuropene de astăzi, ele își aveau și în viața publică a orașului medieval locul lor foarte bine precizat. Existau orașe în care, în zilele de sărbătoare, acestea se luau la întrecere⁸⁵. Adeseori erau alese să iasă în întâmpinarea înalților oaspeți. Astfel, de exemplu, în 1438, în registrele de buget ale orașului Viena se consemnează : „Umb den Wein den gemain Frawen 12 achterin. Item den Frawen, die gen den kunig gevarn sind, 12 achterin Wein”⁸⁶. Sau primarul și consiliul achită șederea înalților oaspeți la bordel. Împăratul Sigismund mulțumește în 1434 în mod public magistratului municipal de la Berna pentru faptul că li s-a facilitat, lui și suitei sale, petrecerea a trei zile fără cheltuială la bordel⁸⁷. Faptul ținea, precum un banchet, de primirea ce le era asigurată oaspeților de rang.

Femeile de moravuri ușoare sau, după cum sunt adesea denumite în Germania, „femeile atrăgătoare”, „Hübscherinnen”, formează în peisajul citadin, ca orice altă grupare profesională, o corporație căreia îi revin anumite drepturi și obligații. Iar uneori se apără, ca orice altă grupare profesională, împotriva concurenței neloiale. În 1500, de exemplu, într-un oraș german, unele dintre aceste femei se duc la primar și se plâng de existența altei case unde se practică în secret aceeași îndeletnicire, pentru care doar ele dețineau dreptul public. Primarul le dă încuviințarea să pătrundă în acea casă ; sparg tot ce le iese în cale până fac totul una cu pământul și o bat pe gazdă. Cu altă ocazie, scot din casa ei o concurentă și o obligă să trăiască în bordelul lor.

Pe scurt, poziția lor socială este asemănătoare cu cea a călăului, inferioară și disprețuită, dar absolut publică și neînvăluită în secret. Nici această formă de relații extraconjugale dintre bărbat și femeie nu fusese încă mutată „în culise”.

7. Până la un anumit grad, afirmația este pertinentă pentru toate relațiile sexuale, inclusiv pentru cele matrimoniale. Obiceiurile de

nuntă ne permit să ne formăm o opinie în această privință. Alaiul spre camera nupțială era precedat de toți cei ce conduceau mireasa. Ea era dezbrăcată de o domnișoară de onoare; trebuia să-și scoată toate podoabele. Intrarea în patul conjugal se făcea în prezența unor martori, pentru ca mariajul să fie valabil. Mirii „erau reuniți”⁸⁸. „Ist das Bett beschritten, ist das Recht erstritten”, actul se consumă o dată cu urcarea în pat, se spunea. În Evul Mediu târziu, obiceiul s-a schimbat treptat, în sensul că mirilor le era permis să se urce în pat îmbrăcați. Desigur că aceste obiceiuri nu erau cu totul identice în diversele straturi și țări. Oricum, ni se relatează de exemplu de la Lübeck că vechea formă s-a menținut chiar până în primul deceniu al secolului al XVII-lea⁸⁹. Și în societatea absolutistă de la curtea Franței mirele și mireasa erau conduși de către oaspeți până la pat, se dezbrăcau și li se oferea cămașa de noapte. Toate acestea sunt simptome ale unui alt standard al sentimentului de pudoare, care va deveni apoi, încetul cu încetul, predominant în secolele al XIX-lea și al XX-lea. În această perioadă, și în rândul adulților tot ceea ce se referă la viața sexuală va fi într-o foarte mare măsură ascuns și trecut în culise. Din acest motiv devine posibil, și totodată necesar, ca acest aspect al vieții să fie cu mai mult sau mai puțin succes ascuns față de copii. În fazele anterioare, relațiile dintre sexe, împreună cu toate instituțiile care le presupun, sunt incomparabil mai înrădăcinate în viața publică. De aceea, este cu mult mai firesc ca acești copii să fie familiarizați de mici cu acest aspect al vieții; totodată, în sensul condiționării, și anume pentru a-i aduce la standardul adulților, nu există necesitatea de a încărca în prea mare măsură sfera vieții cu tabuuri și intimitate, așa cum va fi necesar în faza ulterioară a civilizației, corespunzător standardului de conduită al acesteia.

Mai târziu, în societatea aristocratică de curte, viața sexuală a fost, desigur, mai tănuțată în comparație cu societatea medievală. Ceea ce observatorul societății burgheze industriale percepe adesea drept „frivolitatea” societății curtenești nu reprezintă altceva decât un asemenea impuls de tănuțare. Dar, raportat chiar și la standardul reglementării instinctelor în societatea burgheză, excluderea sexualității atât din relațiile sociale, cât și din conștiință este totuși destul de redusă. De asemenea, judecata făcută aici de pe pozițiile fazei ulterioare este adesea eronată, pentru că standardele, cel propriu, precum și cel aristocratic-curtenesc, sunt opuse în mod absolut, în loc să fie văzute ca faze ale unei mișcări care se condiționează reciproc, în timp ce propriul standard este transformat în etalon al tuturor celorlalte.

În acest caz, relativei nonșalanțe cu care se vorbea între adulți despre funcțiile naturale îi corespundea o mai mare nonșalanță în

vorbire, dar și în acțiunile în raport cu copiii. Găsim în acest sens o mulțime de exemple. Pentru a selecta unul deosebit de grăitor – trăia în secolul al XVII-lea la curte o tânără domnișoară de Bouillon, în vârstă de șase ani. Doamnele de la curte se strâng în jurul ei făcând conversație, iar într-o bună zi fac o glumă: încearcă s-o convingă că este gravidă. Copila neagă. Se apără. Cu siguranță că nici nu este posibil, spune, și începe o discuție pe această temă.

Apoi, într-o bună zi, când se trezește din somn, găsește în patul ei un copil nou-născut. Este uluită; iar în nevinovăția ei afirmă: „Doar Sfintei Fecioare și mie ni s-a întâmplat așa ceva; căci nu am avut nici un fel de dureri”. Vorba face înconjurul curții, iar mica afacere devine acum prilej de amuzament pentru întreaga curte. Copilul este vizitat, așa cum se procedează în asemenea situații. Chiar regina vine s-o consoleze pe tânără și se oferă să-i fie nașă nou-născutului. Jocul continuă: se fac presiuni, se pun întrebări, se discută cu fata, cine a fost de fapt tatăl copilului. În cele din urmă, micuța ajunge la un rezultat: nu ar putea fi, spune ea, decât regele sau contele de Guiche, căci sunt singurii bărbați care i-au dat o sărutare⁹⁰. Gluma nu deranjează pe nimeni. Ea se menține integral în cadrul standardului. Nimeni nu recunoaște în aceasta un pericol pentru adaptarea copilului la standard, pentru puritatea lui sufletească și nici nu este resimțită ca aflându-se în contradicție cu educația sa religioasă.

8. Abia încetul cu încetul, asocierea mai accentuată a sexualității cu pudicitatea și aversiunea și reținerea corespunzătoare în privința conduitei se răspândesc mai mult sau mai puțin uniform asupra întregii societăți. Și abia atunci când distanța dintre adulți și copii ia amploare, ceea ce numim „educație sexuală” devine o „problemă arzătoare”.

Am citat mai sus critica la adresa colocviilor lui Erasmus, venită din partea cunoscutului pedagog Raumer. Imaginea întregii curbe de evoluție se evidențiază și mai clar atunci când analizăm felul cum s-a pus pentru el însuși problema educației sexuale, a adaptării copilului la standardul societății *sale*. Raumer a publicat în anul 1857 o mică scriere despre *Educația fetelor*. Ceea ce descrie aici drept conduită-model a adulților, atunci când aceștia sunt confrunțați cu întrebările pe teme sexuale ale copiilor, nu reprezenta, desigur, unica formă de conduită din timpul său; este totuși un aspect deosebit de semnificativ pentru standardul secolului al XIX-lea. Și nu numai pentru standardul de educare a fetelor, ci și pentru cel al educării băieților.

„Anumite mame – se spune aici (p. 72) – susțin un punct de vedere care, în opinia mea, este radical greșit, și anume că fetele trebuie să cunoască toate relațiile de familie, chiar și relațiile dintre sexe, pentru a se iniția

în tainele ce le așteaptă și pe ele cândva, atunci când vor ajunge să se mărite. Urmând metoda lui Rousseau, acest punct de vedere a degenerat în cadrul seminarului *Philanthropinum* de la Dessau într-o caricatură dintre cele mai grosolane și mai respingătoare. Alte mame exagerează în schimb în cealaltă direcție, povestindu-le fetițelor despre acele relații niște lucruri pe care ele, de îndată ce cresc, le vor descoperi ca absolut ireale. După cum am mai amintit, în acest caz, ca și în toate celelalte, faptul este la fel de reprobabil. *În prezența copiilor, aceste subiecte nu trebuie nicidecum atinse* sau, oricum, nu într-un mod secretos, care le va stârni curiozitatea. Copiii trebuie lăsați să creadă, pe cât posibil, că un înger îi aduce mamei copii. Această poveste, spusă copiilor în anumite regiuni, este de preferat poveștii cu barza, răspândită în alte locuri. Când cresc sub ochii mamei, copiii vor pune rareori întrebări indiscrete în acest sens... Nici măcar atunci când lăuzia o va împiedica pe mamă să se ocupe de ei... Dacă mai târziu fetele vor ajunge să întrebe cum vin copiii pe lume, trebuie să li se spună că bunul Dumnezeu îi dăruiește mamei copilul, care are un înger păzitor în ceruri; așa invizibil cum este, acesta și-a adus contribuția ca noi să avem parte de o asemenea bucurie. Nu trebuie să știi cum ne dăruiește copiii și nici nu ești în stare să înțelegi acest lucru. În sute de cazuri, fetele trebuie să se mulțumească cu acest răspuns, iar obligația mamei este aceea de a le oferi alte subiecte bune și frumoase la care să se gândească în permanență, încât să nu le rămână timp pentru a medita la asemenea probleme... O mamă trebuie să spună doar o dată, cu toată seriozitatea: nu ar fi bine să știi asemenea lucruri și trebuie să eviți să ascuți vorbindu-se despre ele. O fată educată cum se cuvine va resimți de atunci înainte o sfială când va auzi vorbindu-se pe această temă."

Între modalitatea de a vorbi despre relațiile sexuale, reprezentată de Erasmus, și cealaltă, reprezentată aici de Raumer, se prefigurează o curbă civilizatoare asemănătoare cu aceea pe care am demonstrat-o mai devreme la alte manifestări dictate instinctual. Sexualitatea este și ea din ce în ce mai mult deplasată în culisele vieții sociale, fiind în mod asemănător izolată într-o anumită enclavă, cea a familiei restrânse; într-un mod cu totul analog, sunt izolate și în conștiință relațiile dintre sexe, în jurul cărora se ridică un zid și care sunt mutate „în culise”. O aură de aversiune, expresie a temerii sociogene, învăluie această sferă a vieții omenești. Chiar și între adulți nu se vorbește în mod oficial decât cu o anumită precauție despre acestea și făcând uz de numeroase perifraze. Iar cu copiii, îndeosebi cu fetele, în măsura în care este de fapt posibil, nici nu se vorbește vreodată despre ele. Raumer nu argumentează de ce nu este bine să se discute cu copiii pe această temă. La fel de bine ar fi putut spune că este recomandabil ca puritatea sufletească a fetelor să fie menținută cât de mult posibil. Dar și această motivație este, la rândul ei, o expresie a măsurii în care impulsurile au fost invadate treptat de sentimentul de aversiune din acea vreme. Pe cât de firesc era în timpul lui Erasmus, să se vorbească despre aceste probleme, pe atât de firesc este în

timpul nostru să nu se mai vorbească deloc despre ele. Tocmai faptul că cei doi martori ai vremurilor lor, la care ne-am referit aici, Erasmus și Raumer, au fost cu adevărat buni creștini, faptul că ambii îl invocă pe Dumnezeu subliniază în și mai mare măsură deosebirea.

În mod cât se poate de evident, nu este vorba de niște motive „raționale” care fundamentează modelul avansat de Raumer. Privită din punct de vedere rațional, problema care i-a fost încredințată apare ca nesoluționată, iar ceea ce afirmă este contradictoriu. El nu explică cum și când ar trebui tânăra fată să ajungă să înțeleagă în cele din urmă ceea ce i se întâmplă și ce i se va întâmpla. În prim-plan se află necesitatea de a educa „sfiala față de asemenea lucruri”, și anume sentimentele de rușine, teamă, aversiune și vinovăție sau, mai exact spus, o conduită conformă cu standardul social. În acest demers, se simte ce greu îi este chiar educatorului să depășească încărcătura de sfială și de aversiune care învăluie pentru el însuși întreaga sferă problematică. Se resimte și aici ceva din profunda încurcătură în care evoluția socială l-a transpus pe individ; unicul sfat pe care educatorul i-l poate da mamei este acela ca, pe cât posibil, să nu atingă aceste probleme. Ceea ce își găsește aici expresie nu este nici lipsa de pricepere, nici insensibilitatea unei persoane anume; nu avem de-a face cu o problemă individuală, ci cu una socială. Abia încetul cu încetul s-a ajuns la situația în care, oarecum tardiv și prin înțelegere, să fie găsite metode mai bune de adaptare a copilului la un nivel ridicat de reținere în manifestările sexuale, de reglementare, de transformare și încărcare cu aversiune a pornirilor instinctuale, fapt ce devenise de acum absolut esențial pentru viața în societate.

Raumer înțelege deja cât se poate de bine, pe de o parte, faptul că aceste domenii ale existenței nu trebuie învăluite pentru copii într-o aură de taină, „care le va stârni curiozitatea”. Dar din moment ce în societatea sa acele domenii deveniseră „tainice”, nu poate să evite această necesitate nici în preceptele pe care le elaborează: „O mamă trebuie să spună doar o dată, cu toată seriozitatea: nu ar fi bine să știi asemenea lucruri...”. Nici motivele „raționale”, nici cele de oportunitate nu sunt în primul rând determinante pentru o asemenea atitudine, ci pudoarea adultului, devenită autoconstrângere. Este vorba de interdicțiile și piedicile sociale din lăuntrul său, este vorba de propriul „supraeu” care le pune lacăt la gură.

Pentru Erasmus și contemporanii săi, după cum am văzut, problema nu constă încă din a nu-l lămuri pe copil deloc cu privire la relațiile dintre bărbat și femeie. Rezultă în mod cu totul firesc că un copil știe cum stau lucrurile prin intermediul instituțiilor sociale și al relațiilor interumane în mijlocul cărora crește; reținerea adulților nu este încă atât de mare și nici bariera de disimulare, discrepanța

dintre ceea ce este permis la vedere și ceea ce este permis doar în culise. Sarcina esențială a educatorului constă aici în a-l îndrepta pe copil către ceea ce știe în mod firesc, în a-l îndruma pe calea cea bună sau, mai exact, pe calea dorită de educator. Tocmai aceasta dorește să realizeze Erasmus printr-un dialog de tipul celui dintre fată și curtezanul ei sau al celui dintre tânăr și prostituată. Iar succesul cărții dovedește că Erasmus a găsit tonalitatea potrivită pentru sensibilitatea multora dintre contemporanii săi.

Dacă pe parcursul procesului de civilizare, instinctul sexual, ca și multe alte instincte, va fi supus unei reglementări din ce în ce mai severe, problema se va pune într-un mod diferit. Constrângerea impusă acum adulților în direcția intimidării tuturor manifestărilor instinctuale, dar mai ales a celor sexuale, apoi „imperativul tăcerii”, îngrădirile sociogene cu privire la discutarea acestor probleme, încărcătura majorității cuvintelor ce se referă la viața instinctuală, simbol al încărcării sufletești, toate acestea ridică în jurul adolescentului o barieră relativ compactă de taină. Ceea ce creează o breșă în această barieră, care într-o bună zi devine necesară, ceea ce, pe scurt, face ca educația sexuală să devină atât de dificilă nu este doar necesitatea de a-l aduce pe tânăr la standardul comportamentului instinctual și de control al pornirilor instinctuale specific adultului. Mai cu seamă structura psihică a *adultului* va face ca menționarea acestor lucruri să fie atât de dificilă. Adesea adulții nu găsesc nici tonul potrivit, nici expresiile adecvate. Cuvintele obscene pe care le cunosc nu intră în discuție. Termenii medicali le sunt multora străini. Considerentele teoretice nu ajută nici ele prea mult. Este vorba de refulările sociogene din interior care se opun unui discurs deschis și direct. De aici sfatul, așa cum îl formulează Raumer, ca, pe cât posibil, să nu se vorbească deloc despre astfel de lucruri. Iar această situație cunoaște o intensificare și pentru că, o dată cu eliminarea mai marcată a manifestărilor instinctuale și a discuțiilor pe această temă din relațiile sociale deschise, condiționarea, reglarea manifestărilor instinctuale, deci și „educația” cad din ce în ce mai mult în sarcina părinților. Felurile relații de iubire dintre mamă, tată și copil amplifică – nu întotdeauna, totuși foarte des – rezistența împotriva aducerii în discuție a acestor probleme, nu doar de către copil, ci și de către tată sau mamă.

Reiese astfel cât se poate de clar cum trebuie să i se pună problema copilului: problematica psihologică a adolescentului nu poate fi înțeleasă dacă privim fiecare individ ca și cum ar prezenta o evoluție constantă de-a lungul timpului. În cazul copilului, problematica potențialului de conștiință și a celui instinctual se modelează, se transformă și se modifică în funcție de tipul relațiilor dintre copil și adulți. Dar aceste relații au, corespunzător particularităților lor

structurale, o formă specifică în fiecare societate. Ele diferă în societatea cavalierească față de cea orășenesc-burgheză, sunt altele în societatea laică a Evului Mediu decât în cea a vremurilor moderne. Astfel, problematica ce rezultă din adaptarea și modelarea adolescentului după standardul adulților – bunăoară problematica specifică pubertății în societatea noastră civilizată – nu poate fi înțeleasă decât din faza istorică, din structurarea întregii societăți care pretinde și menține acest standard al comportamentului adult și această formă specială a relațiilor dintre adulți și copii.

9. În mod cu totul analog „educației sexuale” am putea demonstra o altă curbă civilizatoare pe baza instituției căsătoriei și a dezvoltării ei în Occident. Desigur, în general este corect faptul că în Occident, în privința reglementării relațiilor sexuale, predomină monogamia. Cu toate acestea, reglementarea efectivă și modelarea relațiilor sexuale se transformă considerabil pe parcursul istoriei apusene. Cu siguranță că Biserica a luptat de timpuriu pentru monogamie. Dar forma severă a acesteia, obligatorie pentru ambele sexe, a fost dobândită abia târziu, și anume o dată cu reglementarea tot mai strictă a pornirilor instinctuale. Abia atunci relația extraconjugală a bărbatului este proscrisă din punct de vedere social sau, cel puțin, este împinsă la o discreție absolută. În unele faze timpurii, în funcție de raporturile sociale de forță dintre sexe, cel puțin relațiile extraconjugale ale bărbatului, iar uneori și cele ale femeii, apar în opinia societății laice mai mult sau mai puțin firești. Până în secolul al XVI-lea auzim de foarte multe ori că în familii burgheze dintre cele mai onorabile au fost crescuți laolaltă copiii legitimi și cei nelegitimi ai bărbatului; și nici chiar față de copii nu se face un secret din această deosebire. Bărbatul nu era încă obligat să se rușineze în fața societății de relațiile sale extraconjugale. În ciuda tuturor tendințelor contrare, care există desigur, în cele mai multe cazuri pare firesc ca bastarzii să facă parte din familie, ca tatăl să se îngrijească de viitorul lor și, în cazul fiicelor, să le înzestreze în vederea căsătoriei. Dar fără îndoială că în acest proces au existat uneori „viel Irrtums”⁹¹ serioase disensiuni între soți.

Situația copilului nelegitim nu este pretutindeni aceeași de-a lungul Evului Mediu. Cu siguranță însă, pe parcursul unei perioade îndelungate, lipsește tendința de tănuire, care apoi, în societatea burgheză caracterizată de exercitarea unor profesii, va corespunde tendinței de limitare mai strictă a sexualității la relația dintre un bărbat și o femeie, de reglementare mai severă a manifestărilor instinctuale și a presiunii mai puternice a interdicțiilor sociale. Nici aici nu avem voie să considerăm revendicarea Bisericii ca etalon pentru standardul real al societății laice. Într-adevăr, chiar dacă nu întotdeauna din punct de vedere legal, adeseori situația copiilor

nelegitimi nu se deosebea în cadrul familiei de cea a copiilor legitimi decât prin faptul că cei dintâi, copiii nelegitimi, nu deveneau succesorii situației sociale a tatălui și, în general, nu moșteneau nici averea sau, în orice caz, aceeași parte din avere ca și copiii legitimi. Este destul de cunoscut faptul că în stratul superior adesea cineva se definea textual și cu mândrie drept „bastard”⁹².

În societatea absolutistă de curte din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea căsnicia dobândește un caracter special datorită faptului că aici, prin structura societății, pentru întâia oară dominația bărbatului asupra femeii încetează aproape total. Puterea socială a soției este aproape la fel de mare ca aceea a soțului. Opinia socială este determinată în foarte mare măsură de femeii. Iar dacă până în acest moment societatea nu accepta ca legitimă decât relația extraconjugală a bărbatului, cea a „sexului slab” din punct de vedere social fiind mai mult sau mai puțin condamnată, corespunzător reșezării raporturilor sociale de putere dintre sexe, apare acum că și relația extraconjugală a femeii este, în anumite limite, legitimă din punct de vedere social.

Rămâne să indicăm mai exact rolul decisiv pe care cucerirea puterii sociale sau, dacă vrem, acest prim val de emancipare a femeii în societatea absolutistă de curte l-a jucat în mișcarea civilizatoare, în avansarea pragului de pudoare și de aversiune, în consolidarea controlului social exercitat asupra individului. Ascensiunea socială a altor grupări sociale a determinat, ca și cucerirea puterii, necesitatea unei noi reglementări a manifestărilor instinctuale pentru toată lumea, fiind impusă o amplificare a reticenței, deopotrivă pentru cei ce dominaseră mai înainte și pentru cei ce fuseseră în stare de subordonare. Această nouă consolidare a poziției sociale a femeilor a însemnat, schematic vorbind, un regres al restricțiilor manifestărilor instinctuale pentru femei și o avansare a restricțiilor pentru bărbați; totodată, ea a însemnat pentru ambele categorii o constrângere în sensul unei noi și mai puternice autodisciplinări a afectelor în relațiile reciproce.

În celebrul roman *La princesse de Clèves*, scris de Madame de La Fayette, soțul principesei, care își știe soția îndrăgostită de ducele de Nemours, afirmă următoarele :

„Je ne me veux fier qu'à vous-même ; c'est le chemin que mon cœur me conseille de prendre, et la raison me le conseille aussi ; de l'humeur dont vous êtes, *en vous laissant votre liberté, je vous donne des bornes plus étroites* que je ne pourrais vous en prescrire”⁹³.

Iată un exemplu de constrângere particulară la autodisciplină, impusă sexelor de această situație. Bărbatul știe că nu-și poate păstra soția prin forță. Nu face scandal, nu țipă pentru că soția iubește pe altcineva și nici nu invocă dreptul de soț ; opinia publică nu ar susține

un asemenea comportament ; se poartă rezervat ; îți las libertatea, îi spune soției, dar știu că în felul acesta îți impun limite mai restrictive decât prin orice fel de imperative sau precepte. Se așteaptă, cu alte cuvinte, ca la rândul ei să dea dovadă de aceeași autoîngrădire, de aceeași autodisciplină, pe care și le impune și el. Este un exemplu cât se poate de grăitor pentru noua constelație care apare o dată cu egalitatea socială a sexelor. Desigur, în esență, nu avem aici de a face cu un soț individual care îi conferă soției asemenea libertate. Ea se întemeiază pe structura societății. Dar, totodată, pretinde un tip nou de conduită. Produce conflicte absolut specifice. Și, în orice caz, există destule femei în societate care fac uz de această libertate. O mulțime de expresii demonstrează faptul că în cadrul aristocrației de curte limitarea relațiilor sexuale la sfera căsniciei era adesea percepută ca burgheză și inadecvată rangului. Toate acestea dau însă o idee asupra modului nemijlocit în care unei anumite stări de constrângere a oamenilor în societate îi corespunde o anumită formă de libertate.

Sintagma mai puțin dinamică, de care suntem legați și în ziua de azi, opune libertatea și constrângerea asemenea antitezei dintre rai și iad ; iar din perspectivă actuală apropiată, această expresie, care creează antiteze absolute, are adesea un înalt grad de adevăr în sine. Pentru cineva care trăiește în închisoare, lumea din afara zidurilor pușcăriei reprezintă o lume a libertății. Privind mai îndeaproape, există în această antiteză „pur și simplu” tot atât de puțină libertate ca în oricare alta, dacă prin aceasta înțelegem o stare de libertate și de independență socială absolută. Există eliberări de o anumită formă de constrângere, care te apasă în mare măsură sau insuportabil de mult, față de altele, resimțite ca mai puțin apăsătoare. Procesul de civilizare, transformarea și, într-o anumită privință, progresul obligațiilor cărora le este subordonată viața emoțională a oamenilor evoluează de asemenea, mână în mână, cu eliberări dintre cele mai variate. Forma de căsnicie practică la curțile absolutiste – simbolizată prin aceeași dispunere a încăperilor de locuit și a dormitoarelor pentru domni și doamne în palatele aristocrației de curte – constituie unul dintre numeroasele exemple în acest sens. Doamna era aici în mai mare măsură eliberată de constrângeri exterioare, în comparație cu societatea cavaleriească. Dar constrângerea interioară, autoconstrângerea, pe care trebuia să și-o impună corespunzător cu forma de integrare și codul de conduită al societății de curte, și care izvoră din aceleași particularități de alcătuire a societății ca și „eliberarea” sa, devenise mai puternică atât pentru femeie, cât și pentru bărbat în comparație cu societatea cavaleriească.

Ceva asemănător rezultă din compararea formei burgheze a căsniciei din secolul al XIX-lea cu cea aristocrat-curtenască din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Burghezia în totalitatea sa a fost eliberată în acest timp de presiunea concepției absolutiste despre starea socială. Atât bărbatul burghez, cât și femeia burgheză au fost eliberați de orice constrângere exterioară căreia îi erau supuși ca oameni de rangul al doilea în societatea ierarhizată conform stărilor sociale. Dar interrelaționarea comercială și financiară, al cărei progres le-a asigurat puterea de a se elibera, a luat amploare. În această privință, constrângerea socială a individului este mai puternică decât a fost vreodată până atunci. Schema autoconstrângerilor impusă oamenilor din societatea burgheză în legătură cu activitatea lor profesională este, în numeroase privințe, diferită de schema conform căreia funcțiile curteneste modelează potențialul instinctual. În orice caz, pentru numeroase aspecte ale potențialului afectiv, autoconstrângerea pretinsă și produsă de funcțiile burgheze, dar mai ales de viața de afaceri, este mai puternică decât cea pretinsă de funcțiile curteneste. De ce starea dezvoltării sociale, mai exact, de ce prestarea unei activități profesionale, care o dată cu ascensiunea burgheziei ia aspectul unei forme generale de viață, a făcut să devină necesară tocmai disciplinarea strictă a sexualității, constituie o problemă în sine. Nu ține de obiectul prezentei cercetări să demonstrăm legăturile între modelarea specifică a potențialului instinctual și structura societății din secolul al XIX-lea. Oricum, din punctul de vedere al standardului societății burgheze, reglementarea sexualității și forma de căsnicie care predomină în societatea de curte sunt deosebit de lejere. Opinia socială condamnă acum foarte sever orice relație extraconjugală a ambelor sexe; oricum, spre deosebire de societatea de curte, aici forța socială a bărbatului este din nou mai mare decât cea a femeii, iar încălcarea de către bărbat a tabuului pe care îl constituie relația extraconjugală este judecată de obicei cu mult mai mare îngăduință decât delictul corespunzător comis de femeie. Dar raporturile extraconjugale ale amândurora trebuie de acum menținute complet în afara vieții sociale oficiale; spre deosebire de cele din societatea de curte, aceste încălcări trebuie să fie mutate strict în culise, în domeniul a ceea ce trebuie păstrat secret. Iar acesta nu este, cu siguranță, decât unul dintre numeroasele exemple de amplificare a stăpânirii de sine, a autoconstrângerilor pe care și le impune de acum fiecare.

10. Procesul de civilizare nu se desfășoară în nici un caz liniar. Așa cum procedăm în cazul de față, poate fi relevată tendința generală a modificării. În particular însă, pe calea spre civilizare există cele mai variate mișcări în toate direcțiile, deplasări într-o direcție sau alta. Dacă mișcarea este considerată de-a lungul unor perioade ample, se vede cât se poate de clar cum descresc, încetul cu încetul, constrângerile care aveau de-a face în mod direct cu amenințarea cu

arma, cu forța războinică și fizică, și cum se întăresc formele de dependență ce conduc la o reglementare sau o administrare a vieții emoționale sub forma autoeducării, a „autocontrolului”, pe scurt, a autoconstrângerii. Cea mai liniară modificare apare la observarea bărbaților ce reprezintă de fiecare dată stratul superior, deci în stratul format inițial din războinici sau, după cum îi numim, cavaleri, apoi din curteni, apoi din cetățeni ce exercită o profesie. Dacă luăm în considerație întreaga țesătură multistratificată a transformării istorice, constatăm că mișcarea este cu mult mai complexă. Există în fiecare fază fluctuații dintre cele mai diverse; foarte des întâlnim un progres sau un regres al obligațiilor interioare și exterioare. Iar observarea unor fluctuații, mai ales din perspectiva apropiată a timpului nostru, încetează ușor perspectiva din care putem observa tendința generală a mișcării. O asemenea fluctuație a obligațiilor impuse vieții instinctuale a individului, deci și legăturilor dintre femeie și bărbat, se află acum în amintirea tuturor; avem impresia că în vremurile de după război, în comparație cu perioada anterioară, s-a instaurat ceea ce numim „relaxarea moravurilor”. O serie de obligații impuse conduitei înainte de război au slăbit sau au dispărut complet. Anumite lucruri, care pe vremuri erau interzise, sunt permise acum. Iar mișcarea, privită de aproape, pare că se dezvoltă astfel într-o direcție mai degrabă contrară celei pe care am demonstrat-o aici; pare să conducă la o relaxare a constrângerilor impuse individului prin viața socială.

Dar, dacă privim mai atent, observăm fără dificultate că aici nu este vorba decât de un foarte ușor regres, de una dintre acele mișcări minore care renasc mereu din multipla stratificare a mișcărilor istorice pe fiecare treaptă a unui proces mai cuprinzător.

Iată, de exemplu, obiceiurile legate de baie. În realitate, este inimaginabil ca în secolul al XIX-lea o femeie să fi purtat în văzul lumii vreunul dintre costumele de baie ce se folosesc azi, fără să-și fi atras oprobriul public. Dar această schimbare și, o dată cu ea, răspândirea largă a sportului atât printre bărbați, cât și printre femei, au la bază un standard foarte înalt al constrângerilor impuse manifestărilor instinctuale. Doar într-o societate în care reticența a devenit într-o foarte mare măsură un fapt firesc și în care femeile și bărbații sunt absolut siguri că autoconstrângerile și eticheta comportamentală strictă îi vor ține pe fiecare în frâu, se pot dezvolta uzanțe în legătură cu baia și sportul de un asemenea tip și – în comparație cu fazele premergătoare – de o asemenea libertate. Este o relaxare care se menține integral în cadrul unui anumit standard de conduită „civilizată”, adică în cadrul unei legături automate, educate ca obișnuință, și al unei transformări a reacțiilor emoționale de un grad foarte înalt.

Totodată, se ivesc însă și în vremurile noastre precursorii unei tendințe de cultivare a unor refulări noi și mai rigide. Într-o serie de societăți întâlnim încercări în direcția unei reglementări sociale și a unei administrări a reacțiilor emoționale de o putere și de un grad de conștientizare care par să depășească mult standardul predominant anterior și care, inclusiv prin schema modelării lor, impun individului niște renunțări și remodelări ale instinctelor de o dimensiune ale cărei consecințe pentru viața oamenilor continuă să fie greu de prefigurat.

11. Așadar, indiferent cum se produc în particular și din perspectivă apropiată aceste fluctuații, avansarea și regresul, constrângerea și relaxarea, direcția mișcării majore – în măsura în care poate fi cuprinsă cu privirea până în acest moment – este aceeași, indiferent de felul manifestării instinctuale de pe poziția căreia este privită. Privită în linii mari, curba civilizatoare a instinctelor sexuale se dezvoltă paralel cu cele ale altor manifestări dictate instinctual, oricât de numeroase ar fi deosebiri sociogenetice în particular. Și aici, raportată inițial la bărbații din stratul superior, reglementarea devine din ce în ce mai strictă. Treptat, forma instinctuală este tot mai mult suprimată din viața publică a societății. Totodată, crește însă și reținerea manifestată față de aceasta în vorbire⁹⁴. Ca orice altă reticență, este impusă tot mai rar prin utilizarea nemijlocită a forței fizice. Individul este însă educat de copil în sensul autoconstrângerii, al obișnuinței ce funcționează automat, prin structura vieții sociale, prin presiunea instituțiilor sociale în general și prin anumite organisme executive ale societății în particular, mai ales prin familie; imperativele și interdicțiile sociale devin astfel, tot mai explicit, o parte a sinelui, un supraeu reglementat cu strictețe.

Ca numeroase alte manifestări instinctuale, sexualitatea, nu doar în cazul femeii, ci și în cel al bărbatului, este din ce în ce mai mult limitată la o anume enclavă, cea a căsniciei legitimate social. Tolerarea parțială sau totală a altor relații, fie în cazul bărbatului, fie în cel al femeii, care mai înainte nu era nicidecum absentă din societate, este – cu anumite reculuri – tot mai mult reprimată. Orice încălcare a acestei limitări și tot ceea ce servește în acest scop ține în mod corespunzător de sfera a ceea ce trebuie păstrat secret, despre care nu se vorbește și despre care nu este voie să se vorbească, decât cu riscul pierderii prestigiului sau al poziției sociale.

Așa cum familia restrânsă devine doar treptat unica enclavă legitimă a sexualității și a necesităților intime de orice fel pentru bărbat și pentru femeie, și pentru tânărul în formare ea devine doar târziu instanța primară exclusivă de cultivare a manifestărilor instinctuale și a modalităților de conduită pretinse de societate. Cât timp

dimensiunea reticenței și intimității nu este încă destul de mare, iar excluderea vieții instinctuale din relațiile sociale dintre oameni nu este încă destul de severă, obligația primei condiționări nu cade atât de mult în seama tatălui și a mamei. Toți oamenii cu care copilul intră în contact – iar atunci când intimitatea nu progresase atât de mult, când interiorul casei nu era încă atât de ferecat, erau deseori foarte numeroși – au o contribuție în acest sens, nemaiamintind de faptul că însăși familia și – în straturile superioare – servitorimea erau pe vremuri mai numeroase. În general, se vorbește mai nevoalat despre diferitele aspecte ale vieții instinctuale și se cedează mai des propriilor reacții emoționale, atât în vorbire, cât și în acțiuni. Încărcătura de pudoare, inclusiv în privința sexualității, nu luase încă o asemenea amploare. Iată ce face ca scrierea lui Erasmus, citată anterior, să fie atât de greu de înțeles de pedagogul din faza ulterioară. Tot așa se realizează și reproducerea uzanțelor sociale la copil, condiționarea, nu încă exclusiv într-un cadru aparte și nici în spatele ușilor închise, ci în mare măsură în mod direct, în relațiile sociale dintre oameni. Pentru a ne forma o imagine, deloc atipică pentru stratul superior, a celuiilalt tip de educație, putem citi, de exemplu, jurnalul medicului Jean Héroard, în care este consemnat zi de zi și aproape oră de oră felul în care crește copilul Ludovic al XIII-lea, ceea ce face și ceea ce spune.

Faptele nu se prezintă fără un anumit subtext paradoxal: cu cât sunt mai pronunțate transformarea, reglementarea, refularea și disimularea vieții instinctuale pe care le pretinde viața socială de la fiecare individ și, în mod corespunzător, cu cât este mai dificilă educarea adolescentului, cu atât mai mult sarcina primei cultivări a acestor obișnuințe instinctuale, necesare din punct de vedere social, se concentrează în cercul intim al familiei restrânse, revenind deci tatălui și mamei. Oricum, în ce privește mecanismul său, educația se realizează în esență într-un mod nu prea diferit față de timpurile mai vechi, și anume nu printr-o perspectivă mai exactă asupra sarcinii sau printr-o planificare conștientă care să țină seama de particularitățile copilului, ci precumpănitor în mod automat și într-o oarecare măsură prin reflexe. Configurațiile instinctuale și uzanțele sociogene ale părinților declanșează configurațiile instinctuale și uzanțele la copil, care – după caz – se dezvoltă fie în direcția dorită sau prevăzută de părinți, corespunzător cu educația lor, fie în direcție total opusă. Cu alte cuvinte, interrelaționarea uzanțelor părinților și ale copiilor, în cadrul căreia potențialul instinctual al copilului se va modela încetul cu încetul, este foarte puțin determinată în mod „rațional”. Formele de conduită și cuvintele care pentru părinți sunt încărcate cu sentimente de pudoare și de aversiune capătă foarte curând – prin manifestările acestora de neplăcere, prin presiunea

lor mai mult sau mai puțin puternică – și la copii această încărcătură într-o formă oarecare, și astfel se reproduce, treptat, standardul social al sentimentelor de pudoare și de aversiune și la copii. Dar acest standard constituie totodată baza și cadrul celor mai diverse configurații individuale de manifestare instinctuală. Felul în care, în neconținută interrelaționare socială de afecte, uzanțe și reacții părintești și infantile, se modelează în particular viața instinctuală a adolescenților rămâne și în prezent în foarte mare măsură incalculabil, imprevizibil pentru părinți.

12. Tendința mișcării civilizatoare către o tot mai puternică și mai deplină intimitate a tuturor funcțiilor trupesti, către închiderea acestora în anumite enclave, către mutarea lor „în spatele ușilor închise” are consecințe dintre cele mai diverse. Una dintre cele mai importante, evidențiată ocazional și prin exemplificarea altor forme de manifestare instinctuală, apare foarte clar la curba civilizatoare a sexualității: este ciudatul conflict caracteristic omului, care se evidențiază cu atât mai pregnant cu cât mai acută devine discontinuitatea dintre aspectele vieții omenești, între cel care poate fi etalat în relațiile sociale ale oamenilor, și celălalt, căruia nu i se permite să se manifeste, care trebuie să rămână „intim” sau „tainic”. Sexualitatea, ca toate celelalte funcții naturale ale omului, este una dintre manifestările cunoscute de toată lumea și care ține de viața oricărui om; am urmărit felul în care toate acestea se încarcă treptat în asemenea măsură de sentimente sociogene de pudoare și de aversiune, încât simpla lor menționare în societate este din ce în ce mai limitată de o mulțime de reglementări și interdicții; oamenii tănuiesc tot mai mult unii față de alții funcțiile în sine, precum și orice amintește de ele. Acolo unde acest fapt nu este posibil – să ne gândim la exemplul încheierii căsătoriei, la nuntă – pudorea, aversiunea, teama și orice fel de tulburare ce se leagă de aceste forțe instinctuale ale vieții omenești sunt stăpânite printr-un ritual social precis modelat și prin anumite formule verbale de parafrază, care nu aduc atingere standardului de pudoare. Cu alte cuvinte, o dată cu civilizarea progresivă, viața oamenilor se împarte tot mai mult într-o sferă intimă sau tainică și o sferă publică, într-o conduită tainică și una publică. Iar această sciziune devine atât de firească pentru oameni, devine pentru ei în asemenea măsură o uzanță constrângătoare, încât nici măcar n-o mai conștientizează.

Corespunzător acestei sciziuni tot mai ample a conduitei în una permisă și alta nepermisă din punct de vedere public, se transformă și structura psihică a omului. Interdicțiile susținute prin sancțiuni sociale îi sunt cultivate individului ca autoconstrângeri. Constrângerea de reținere a manifestărilor instinctuale, pudorea sociogenă

care o înconjoară devin în asemenea măsură uzanțe, încât omul nu li se poate opune nici măcar când este singur, când se află în spațiu intim. În el se dă o luptă între manifestările instinctuale, promițătoare de plăcere, și interdicțiile și limitările care neagă plăcerea: sentimentele sociogene de pudoare și de aversiune. Aceasta constituie, în mod evident după cum am spus, realitatea pe care Freud a încercat s-o exprime prin concepte precum „supraeu” și „inconștient” sau, așa cum sunt denumite în vorbirea curentă nu în mod neproductiv, prin „subconștient”. Dar, oricum ar fi exprimat, codul de conduită socială se întipărește într-o formă sau alta în așa fel încât, într-o anumită măsură, devine un element constitutiv al sinelui individual. Iar acest element, supraeul, ca și structura psihică și sinele individual ca întreg, se transformă în mod necesar într-o permanentă corespondență cu codul social de conduită și cu structura societății. Gradul relativ înalt de disociere a „eului” sau a conștiinței, caracteristic oamenilor din faza noastră de civilizare, și care ajunge să fie exprimat prin concepte precum „supraeu” și „inconștient”, corespunde dedublării specifice a conduitei, la care constrânge viața în societatea civilizată. Corespunde gradului de reglementare și delimitare care le este impus manifestărilor instinctuale în relațiile dintre oameni. Se prea poate să se formeze legături între acesta și viața socială a oamenilor în orice formă, chiar și în cea pe care o numim „primitivă”. Puterea pe care o atinge aici această diferențiere, forma în care apare constituie reflectări ale unei anumite evoluții istorice, rezultate ale procesului de civilizare.

Iată ceea ce trebuie exprimat atunci când este vorba de continua corespondență între structura societății și structura „eului” individual.

X. Despre transformarea agresivității

Considerație preliminară

Structura reacțiilor emoționale ale omului reprezintă o entitate. Fie că vorbim despre manifestările individuale instinctuale, dându-le în funcție de felurile lor direcții și funcții, fie că vorbim despre foame și despre nevoia de a scuipa, despre instinctul sexual și despre cel de agresivitate, în viață diversele manifestări instinctuale sunt tot atât de puțin separabile unele de celelalte precum inima de stomac sau sângele din creier de sângele din aparatul genital. Ele se completează și se substituie parțial, se transformă în anumite limite și se compensează; o disfuncție aici se face resimțită dincolo; pe scurt, ele formează la om un fel de circuit, o entitate parțială în sistemul reprezentat de organism. Structura lor continuă să fie opacă

în numeroase privințe, dar forma lor determinată social are o însemnătate decisivă pentru funcționalitatea unei societăți precum și a indivizilor care o alcătuiesc.

Felul în care se discută azi despre instincte sau despre manifestările emoționale sugerează uneori ideea că avem o mulțime de instincte diferite. Se vorbește, de exemplu, despre un „instinct al morții” sau despre un „instinct de afirmare”, așa cum se vorbește despre diferite substanțe chimice. În acest proces, observațiile făcute cu privire la diversele manifestări individuale instinctuale pot fi, în anumite condiții, deosebit de fructuoase și de concludente. Dar categoriile prin care sunt clasificate aceste observații sunt sortite să rămână inefficiente față de obiectul viu, dacă prin ele nu se exprimă unitatea și totalitatea potențialului instinctual și apartenența acestei tendințe instinctuale particulare la acea totalitate. În mod corespunzător, agresivitatea, care constituie subiectul observațiilor următoare, nu este o categorie instinctuală separabilă. Putem vorbi despre „instinctul de agresivitate”, cu condiția să rămânem conștienți de faptul că este vorba de o anumită funcție instinctuală în ansamblul unui organism și că transformările acestei funcții indică transformări ale modelării sale totale.

1. Standardul de agresivitate, nuanțările și intensitatea acesteia nu sunt nici în prezent într-un tot similar în cadrul diferitelor națiuni ale Occidentului. Dar aceste deosebiri care, privite îndeaproape, apar adesea cu totul considerabile, dispar sau par cu totul ne semnificative dacă se confruntă agresivitatea popoarelor „civilizate” cu agresivitatea societăților aflate pe o altă treaptă de stăpânire a reacțiilor emoționale. Raportată la furia agresivă a războinicului abisinian – cu totul neputincios față de aparatul tehnic al oștirii civilizate – sau la furia diferitelor triburi din timpul popoarelor migratoare, agresivitatea națiunilor războinice pare să fie atenuată în lumea civilizată; ca toate celelalte manifestări instinctuale, este ea însăși direct relaționată în acțiunea războinică prin nivelul avansat al separării funcțiilor, prin interrelaționarea în mod corespunzător mai puternică a indivizilor, prin dependența mai mare a acestora unul față de celălalt și față de aparatul tehnic; ea este îngrădită și înfrânată printr-un număr extrem de mare de reguli și de interdicții, devenite autoconstrângeri. Este la fel de transformată, de „rafinată”, de „civilizată” ca toate celelalte forme de plăcere, și doar în vis sau în izbucniri izolate, pe care le înregistrăm ca pe niște manifestări maladive, iese la lumină câte ceva din forța lor nemijlocită și necontrolată.

În acest spațiu de joc al reacțiilor emoționale, în domeniul confruntărilor dușmănoase dintre oameni, se realizează aceeași transformare

istorică precum în toate celelalte. Indiferent în ce moment s-ar afla Evul Mediu pe calea acestei transformări, este din nou îndeajuns să luăm ca punct de pornire standardul stratului superior laic din epocă, cel al clasei războinicilor, pentru a ilustra conceptul general al acestei evoluții. Descărcarea reacțiilor emoționale în luptă nu mai era, probabil, în Evul Mediu atât de nedomolită ca în perioada timpurie a migrării popoarelor. Dar era suficient de deschisă și de neîngrădită, în comparație cu standardul din timpurile moderne. Acum cruzimea, plăcerea de a distruge și de a-i tortura pe alții, precum și confirmarea superiorității fizice sunt tot mai mult supuse unui puternic control social, ancorat în organizarea statală. Toate aceste forme de plăcere se manifestă „mai elevat”, fiind îngădite de amenințarea neplăcerii, și ajung treptat să fie exprimate pe căi ocolite sau, ceea ce la origine înseamnă același lucru, „mai rafinat”. Doar în perioadele de transformare socială sau, de exemplu, în zonele colonializate, unde controlul social este mai slab, izbucnesc mai direct, mai puternic și mai puțin învăluite de pudoare și aversiune.

2. Viața în societatea medievală se îndrepta în direcție opusă. Jaful, lupta, vânătoarea de oameni și de animale țineau direct de necesitățile vitale, care, corespunzător structurii societății, erau adesea evidente. Ele se numărau și printre plăcerile vieții celor mari și puternici.

„Je vous dis – se spune într-un imn de război atribuit menestrelului Bertran de Born⁹⁵ – que tant ne m’a saveur manger ni boire ni dormir que si j’entends crier : «A eux !» des deux côtés et que j’entends hennir les chevaux sans cavaliers sous l’ombrage et que j’entends crier : «Aidez ! Aidez !» et que je vois tomber par les fossés petits et grands sur l’herbage et que je vois les morts aux flancs percés par le bois des lances ornées de bannières.”

Să nu simți plăcerea vieții, a mâncatului, a băutului, a somnului decât dacă ai în fața ochilor tumultul războiului : morții cu trupurile sfărțecate și lăncile aducătoare de moarte, caii care și-au pierdut stăpânul nechezând, strigătele : „Înainte” și strigătele de ajutor ale celor doborâți, toate acestea transmit, chiar și în formularea lor literară, o impresie cu privire la sălbăticia inițială a sentimentelor.

Iar în alt loc Bertran de Born afirmă :

„Voici venir la plaisante saison où aborderont nos navires, ou viendra le roi Richard, gaillard et preux, tel que jamais il ne fut encore. C’est maintenant que nous allons voir dépenser or et argent ; les pierriers nouvellement construits vont partir à l’envi, les murs s’effondrer, les tours s’abaisser et s’écrouler, les ennemis goûter de la prison et des chaînes. J’aime la mêlée des boucliers aux teints bleues et vermeilles, les enseignes et les gonfanons aux couleurs variées, les tentes et les

riches pavillons tendus dans la pleine, les lances qui se brisent, les boucliers qui se trouent, les heaumes étincelants qui se fendent, les coups que l'on donne et que l'on reçoit."

Războiul, după o explicație dată de unul dintre acele *chansons de geste*, înseamnă să te dovedești mai puternic decât dușmanul, să-i culci la pământ viile, să-i scoți din rădăcini copacii, să-i pustiești pământul, să-i cucerești cetățile printr-un atac în forță, să-i astupi fântânile, să-i iei prizonieri oamenii și să-i ucizi...

Este o plăcere deosebită să mutilezi prizonierii:

„Par ma tête – afirmă regele în același *chanson* – je n'ai souci de ce que vous dites, je me moque de vos menaces, comme d'un coing. Tout chevalier que j'aurai pris, je le honnirai et lui couperai le nez ou les oreilles. Si c'est un sergent ou un marchand on le privera du pied ou du bras⁹⁶."

Acestea nu sunt simple afirmații dintr-un poem. Astfel de eposuri își aveau locul lor nemijlocit în viața socială. Ele exprimă totodată sentimentele ascultătorilor cărora le sunt adresate, mai direct decât mare parte din literatura noastră. În particular, se prea poate să conțină exagerări. Încă din vremurile cavaleștești banii au avut uneori un efect de atenuare și de transformare a reacțiilor emoționale. Nu erau mutilați de obicei decât cei săraci și de pe treptele inferioare, pentru răscumpărarea cărora nu era de așteptat să se plătească ceva; în schimb, erau menajați cavalerii, pentru a căror răscumpărare exista speranța de a obține bani. Dar și cronicile, documente directe ale vieții sociale, sunt la rândul lor ticsite de asemenea descrieri.

Cronicile sunt în majoritate scrise de clerici. Iar aprecierile pe care le cuprind sunt adesea ale unor persoane mai puțin puternice, amenințate de casta războinicilor. Imaginea în sine pe care ne-o transmit este, totuși, cât se poate de autentică.

„Își petrece vremea – se spune de exemplu despre un cavaler⁹⁷ – prădând, distrugând bisericile, atacând pelerinii, oprind văduvele și orfanii. Îi face o deosebită plăcere să mutileze oameni nevinovați. Într-o singură mănăstire, cea a călugărilor benedictini cerniți de la Sarlat, există o sută cincizeci de bărbați și femei cărora le-a tăiat mâinile sau le-a scos ochii. Iar soția sa este la fel de crudă. Îl ajută la execuțiile pe care le face. Îi place să le schingiuiască pe femeile sărmene. A poruncit să le fie tăiați sânii sau să li se smulgă unghiile, încât au devenit incapabile să muncească."

Ca manifestări de excepție, ca degenerare „maladivă”, asemenea defulări emoționale mai pot apărea și în fazele ulterioare ale evoluției sociale. Dar aici nu exista nici o putere socială punitivă. Unica amenințare, unicul pericol care putea inspira teama era acela ca în luptă să fii supus de un adversar mai puternic. Făcând abstracție de o elită puțin numeroasă, după cum constata Luchaire, istoricul

societății franceze a secolului al XIII-lea, jefuirea, devastarea, omorul țineau eminamente de standardul societății războinicilor din acele vremuri. Nu există indicii semnificative că în alte țări sau în secolele ce urmează faptele s-ar prezenta întrucâtva diferit. Defularea prin cruzime nu reprezenta excluderea din viața socială. Nu era proscrisă social. Plăcerea de a-ți tortura și ucide semenii era mare, fiind o plăcere tolerată din punct de vedere social. Până la un anumit grad, chiar structura socială îl împingea pe om în această direcție, făcând ca un asemenea comportament să pară necesar și oportun.

De exemplu, ce era de făcut cu prizonierii? În această societate existau bani puțini. Față de prizonierii care erau capabili să plătească, mai ales dacă erau de aceeași stare, se manifesta o anumită reținere. Dar față de ceilalți? A-i păstra însemna să-i hrănești. A-i trimite înapoi însemna să întărești forța militară și avuția dușmanului. Căci supușii, brațele apte de muncă, care să servească și să apere, făceau în acele vremuri parte din avuția stratului superior. Puteau fi ori uciși, ori trimiși înapoi mutilați, în așa fel încât să nu fie apti de luptă sau de muncă. În mod asemănător stăteau lucrurile în ce privește distrugerea câmpurilor, astuparea fântânilor și doborârea copacilor. Într-o societate predominant agrară, în care bunurile imobile reprezentau partea esențială a proprietății, aceste fapte serveau și ele la slăbirea dușmanului. Era necesară, până la un anumit grad, pe plan social o mai puternică emoționalitate a conduitei. Din acest punct de vedere, oamenii se comportau ca atare și asemenea fapte le făceau plăcere. Iar în această situație, reglementării sociale mai slabe și dominării insuficiente a vieții instinctuale le corespunde faptul că plăcerea de a distruge, datorită unei subite identificări cu cel torturat și, desigur, și ca expresie a unor sentimente de teamă și de vinovăție produse de permanenta amenințare a vieții, se transformă ocazional în milostenie extremă. Învingătorul de azi devenea a doua zi, prin cine știe ce întâmplare, un învins, un prizonier, și se afla într-o situație extrem de periclitată. În această perpetuă alternanță de suișuri și coborâșuri, în veșnica alternanță dintre vânătorearea de oameni, anume cea din vremurile de război, și vânătorearea de animale sau turnirurile, adică plăcerile din „vreme de pace”, prea puțin se înscria în categoria previzibilului. Viitorul era de obicei, chiar și pentru cei retrași „din lume”, destul de nesigur, Dumnezeu și credința unui număr restrâns de oameni ce se aliau constituind singurul lucru stabil. Teamă domnea pretutindeni; clipa se cerea trăită. Și, după cum destinul putea lua pe neașteptate o altă întorsătură, plăcerea se transforma în frică, iar frica se transforma, la fel de nemijlocit, într-o nouă plăcere.

În majoritate, reprezentanții stratului superior duceau în Evul Mediu viața unor conducători de bande înarmate. Oamenii aveau gusturile și obiceiurile acestora. Consemnările ce ne parvin din această societate configurează în linii mari o imagine asemănătoare celei întâlnite în relatările din vremea noastră despre societățile feudale; și ne prezintă totodată un standard de conduită înrudit. Se ridică deasupra nivelului doar o elită restrânsă, despre care urmează să mai vorbim.

Războinicul din Evul Mediu nu doar iubea lupta, ci o trăia. Își petrecea tinerețea pregătindu-se pentru luptă. Când devenea matur, era investit cavaler și purta război cât timp îl țineau puterile, până la adânci bătrânețe. Viața lui nu avea alt rost. Casa de locuit era un post de luptă, o cetate, o bază de atac și de apărare totodată. Dacă întâmplător, dacă în mod excepțional trăia în pace, avea nevoie cel puțin de iluzia războiului. Lupta în turniruri, iar acestea adesea se deosebeau prea puțin de luptele adevărate⁹⁸.

„Pour la société d'alors la guerre était l'état normal”, pentru societatea de atunci, războiul era starea normală, afirmă Luchaire despre secolul al XIII-lea.

Iar Huizinga spune, despre secolele al XIV-lea și al XV-lea⁹⁹:

„Cronicizarea războiului, permanenta amenințare a orașelor și a satelor de către tot felul de bande periculoase, veșnica amenințare a unei judecăți dure și corupte... alimentau un sentiment general de nesiguranță”.

În continuare, în secolul al XV-lea, ca și înainte, în secolul al IX-lea sau în al XIII-lea, cavalerul dă expresie bucuriei sale de a participa la război, chiar dacă o face mai atenuat și nu la fel de neabătut ca în vremurile mai timpurii:

„C'est joyeuse chose que la guerre... On s'entr'aime tant à la guerre. Quant on voit sa querelle bonne et son sang bien combattre, la larme en vient à l'ueil...”¹⁰⁰.

Afirmația îi aparține lui Jean de Bueil. A ajuns în dizgrația regelui. Iar acum îi dictează servitorului povestea vieții sale. Ne aflăm în anul 1465. Cel ce vorbește nu mai este cavalerul pe deplin liber, independent, micul rege al domeniului său. Este un om care se află el însuși în slujba altcuiva:

„Ce lucru îmbucurător este războiul! Oamenii se iubesc atât de mult în război. Dacă vezi că situația se prezintă bine, iar propriii luptători sunt viteji, îți vin lacrimile în ochi. O bucurie dulce îți toropește inima când vezi ce onești și ce fideli sunt oamenii unii față de alții; iar când vezi cu câtă vitejie își expune prietenul tău pieptul în fața primejdiei, pentru a respecta și a împlini voința creatorului nostru, te hotărăști să te duci și să mori sau să trăiești cu el și să nu-l mai părăsești nicicând pentru

vreo iubire. Această stare îți creează un asemenea entuziasm, iar cel ce nu l-a trăit nu poate spune ce frumos este. Credeți cumva că cel ce procedează astfel se teme de moarte? Nicidecum! A devenit atât de puternic, atât de entuziast, încât nu știe unde se află. Într-adevăr, nu se teme de nimic pe această lume!”

Aici este vorba, desigur, de belicism, dar nu mai avem de-a face cu acea plăcere nemijlocită cauzată de vânătoreea de oameni, de clinchetul săbiilor, de nechezatul armăsarilor, de teama dușmanilor – ce frumos este să auzi strigătele „Ajutor, ajutor!” – sau de moartea lor – ce frumos este să-i vezi pe cei ce au murit cu pieptul spintecat¹⁰¹. Este legătura cu un prieten, entuziasmul de a te bate pentru o cauză demnă, iar față de trecut iese mai puternic în evidență faptul că belicismul are efectul unei beatitudini ce învinge frica.

Sunt exprimate aici sentimente cât se poate de simple și de puternice. Cel implicat ucide, se dăruiește cu totul în luptă, își privește prietenul luptând. Uită unde se află. Uită până și de moarte. Este frumos! Ce și-ar mai putea dori?

3. Există numeroase mărturii ale faptului că atitudinea față de viață și de moarte în stratul superior laic și cea care predomina în cărțile stratului superior clerical, și pe care de obicei o considerăm „tipică” pentru Evul Mediu, nu erau nicidecum identice. Pentru stratul superior clerical, sau cel puțin pentru purtătorii de cuvânt ai acestuia, viața este determinată de gândul la moarte și la ceea ce urmează dincolo de ea, la viața de apoi.

În stratul superior al societății laice, această determinare nu este atât de exclusivă. Oricât de frecvente ar fi dispozițiile și fazele de acest gen în viața unui cavaler, se regăsesc mărturii ale unei atitudini cu totul diferite. Mereu ne este dat să auzim un avertisment care nu corespunde întocmai cu imaginea standard de azi asupra Evului Mediu: nu lăsa ca viața să-ți fie determinată de gândul la moarte. Iubește plăcerile acestei vieți.

„Nul courtois ne doit blâmer joie, mais toujours joie aimer¹⁰².” (Nici un curtean să nu disprețuiască plăcerea, ci s-o iubească mereu.) Acesta este imperativul curtoaziei exprimat într-un roman datând de la începutul secolului al XIII-lea. Sau, la o dată mai târzie: „Jeune homme doit bien etre gai et mener joyeuse vie. Il ne convient pas a jeune homme qu’il soit morne et pensif¹⁰³.” (Tânărul să fie vesel și să-și petreacă viața în voieșie. Nu se cade ca un tânăr să fie melancolic și îngândurat.) Iar acestea sunt totodată evidente diferențieri ale omului de rang cavaleresc, care, desigur, nu trebuia să fie „pensif”, față de cleric, ultimul fiind, fără îndoială, mai des „morne” și „pensif”.

Asemenea atitudine, care cu siguranță nu neagă plăcerile vieții, este exprimată în mod deosebit de serios și de explicit în câteva versuri cu privire la moarte din *Disticha Catonis*, care în cursul

întregului Ev Mediu au trecut de la o generație la alta. Nesiguranța vieții este una dintre temele fundamentale ale acestor versuri¹⁰⁴.

„Sint uns allen ist gegeben
ein harte ungewissee leben”

se spune, de exemplu, aici. Dar nu urmează concluzia că trebuie să te gândești la moarte și la ceea ce vine apoi, ci se spune:

„Wildu würrhten den töt,
sô muostu leben mit nôt.”

Sau, în alt loc, exprimat cu deosebită elocință¹⁰⁵:

„Mân weiz wol daz der töt geschiht,
man weiz ab sîner zuokunft niht:
er kumt geslichen als ein diep
und scheidet leide unde liep.
Doch habe du guote zuoversiht
vürrhte den töt ze sere niht
vürrhtestu in ze sêre
du gewinnest vreude nie mêre.”

Nu se amintește nimic despre viața de apoi. Cine acceptă ca viața să-i fie determinată de gândul la moarte este privat de bucuria vieții. Desigur, cavalerii se simțeau în foarte mare măsură creștini, iar viața le era marcată de reprezentările și de ritualurile credinței creștine. Dar corespunzător situației sociale și psihice diferite, în gândirea lor creștinismul se împletea, parțial, cu o cu totul altă scară valorică decât cea specifică gândirii clericilor, care scriau și citeau cărți. Credința lor avea o coloratură considerabil diferită și o cu totul altă substanță decât la aceștia din urmă. Nu-i împiedica să guste din plăcerile vieții, nici să ucidă și să jefuiască. Acestea țineau de funcția lor socială, de atributele stării lor, de care erau mândri. A nu te teme de moarte era una dintre necesitățile vitale ale cavalerului. Trebuia să lupte. Structura, tensiunile societății transformau această atitudine într-o lege inevitabilă pentru individ.

4. Disponibilitatea constantă de a lupta cu arma în mână reprezenta însă în societatea medievală o necesitate vitală nu doar pentru războinici, pentru stratul superior format din cavaleri. Viața cetățenilor ce locuiau la orașe era, într-o cu totul altă măsură decât în timpurile ulterioare, împânzită de vrajbe mai mari sau mai mici, iar aici agresivitatea, ura și plăcerea de a tortura semenii erau, de asemenea, mai nestăvilite decât în faza următoare.

O dată cu ascensiunea treptată a stării a treia, aceste tensiuni s-au acutizat în cadrul societății medievale. Iar arma reprezentată de bani nu a fost singura care a contribuit la ascensiunea burgheziei.

Jaful, lupta, pustiirea, dușmăniile dintre familii nu au jucat în viața populației citadine un rol mai mic decât în viața castei războinicilor.

Iată – pentru a aminti un exemplu oarecare – soarta lui Mathieu d'Escouchy. El este picard, unul dintre numeroșii bărbați din secolul al XV-lea care a scris o „cronică”¹⁰⁶. Această „cronică” ne-ar permite să ni-l imaginăm ca pe un scriitor onorabil, care și-a dedicat talentul migăloasei munci istorice. Dar dacă încercăm să aflăm din documente câte ceva despre viața sa, rezultă o imagine cu totul diferită¹⁰⁷.

„Mathieu d'Escouchy își începe cariera fiind consilier, magistrat municipal, jurat și primar (prévôt) în orașul Péronne între anii 1440 și 1450. De la bun început, îl găsim implicat într-un fel de învrăjbită cu familia procuratorului din acel oraș, Jean Froment, lupta desfășurându-se în cadrul unor procese. Peste puțin timp, procuratorul este cel care îl urmărește pe d'Escouchy pentru fals și omor, sau pentru «exces et attemptaz». La rândul lui, primarul o amenință pe văduva dușmanului său cu cercetarea sub acuzația de vrăjitorie. Femeia se pricepe să-și procure un mandat, în virtutea căruia d'Escouchy trebuie să depună cercetarea respectivă în mâinile justiției. Cauza ajunge în dezbateră Parlamentului de la Paris, iar d'Escouchy înfundă pușcăria pentru întâia oară. De încă șase ori îl întâlnim apoi în pușcărie ca împurcat, iar o dată ca prizonier de război. De fiecare dată avem de-a face cu crime serioase, și nu o dată este ținut în lanțuri grele. Întrecerea în acuzații reciproce dintre familiile Froment și d'Escouchy este întreruptă în urma unei ciocniri de o violență deosebită, ocazie cu care d'Escouchy este rănit de Froment-fiul. Amândoi angajează niște netrebniți, care să atenteze unul la viața celuilalt. După ce această vrajbă îndelungată dispăre din documente, apar noi atacuri. De această dată, primarul este rănit de către un călugăr. Noi reclamații, apoi în 1461 d'Escouchy se mută la Nesle, fiind bănuț, se pare, de a fi comis fapte criminale. Ceea ce însă nu-l împiedică să facă o carieră de succes. Devine judecător, primar la Ribemont, împunternicit al regelui la Saint-Quentin, este înnobilit. După alte răniri, încarcerări și amenzi îl regăsim în serviciul militar. Cade prizonier de război; dintr-o campanie ulterioară se întoarce acasă mutilat. Apoi se însoară, ceea ce nu înseamnă însă pentru el începutul unei vieți liniștite. Îl regăsim arestat la Paris, sub acuzația de falsificare a sigiliului, «comme larron et murrrier», ca pungaș și criminal, din nou implicat în alte pricină cu un magistrat în Compiègne, determinat prin tortură să-și recunoască vina și, refuzându-i-se recursul, condamnat, reabilitat, din nou condamnat, până când urma existenței sale dispăre din documente.”

Acesta este un exemplu din multe. Iată, pentru a prezenta un altul, cunoscutele miniaturi din *Livre d'heures* a ducelui de Berry¹⁰⁸.

„Vreme îndelungată s-a crezut – afirmă editorul –, iar un număr de oameni sunt încă și azi convinși, că miniaturile din secolul al XV-lea sunt opera unor călugări sobri sau a unor pioase călugărițe, care au lucrat în pacea ce le-o asigură mănăstirea. În unele cazuri este posibil

să fi fost așa. Dar, privită în general, situația era cu totul diferită. Cei ce au executat acele frumoase lucrări au fost laici, maeștri meșteșugari, iar viața acestor artiști laici nu a fost nici pe departe prea evlavioasă.”

Ne parvin repetate informații despre acțiuni care, în conformitate cu actuala stare a societății, ar fi înfierate drept „crime”, fiind „imposibile” din punct de vedere social. Astfel, pictorii se învinuiesc reciproc de furt; apoi unul dintre ei, împreună cu clanul său, îl înjunghie pe un altul pe stradă. Iar ducele de Berry, căruia ucigașul îi este de folos, este nevoit să solicite o amnistiere, o „lettre de rémission”. Un altul răpește o fată de opt ani pentru ca, împotriva voinței părinților, s-o ia în căsătorie. Aceste „lettres de rémission” dovedesc faptul că pretutindeni și adesea pe parcursul a mulți ani există „învrăjbiri sângeroase”, care, uneori în locuri publice, iar alteori la țară, duc la adevărate bătălii sângeroase; sunt implicați atât cavalerii, cât și negustorii sau meșteșugarii. Ca în orice altă țară cu o societate de acest gen, cum mai există încă în Abisinia sau în Afghanistan, nobilul este înconjurat de niște bande care îl urmează și sunt dispuse la orice.

„...În timpul zilei este în permanență însoțit de servitori și de oameni înarmați, care să-i rezolve «vrajbele»... Cetățenii de rând, «roturiers», nu-și pot permite acest lux, dar ei au «prietenii și rudele lor», care adeseori le vin în ajutor în număr mare, dotați cu cele mai cumplite arme, care în van sunt interzise de acele «coutumes» locale, de «ordonanțele» orășenești; iar acești cetățeni, când trebuie să se răzbune, sunt «de guerre», adică în stare de război¹⁰⁹.”

Autoritățile orășenești încercau zadarnic să aducă pacea în aceste vrajbe între familii. Magistratii chemau oamenii să se prezinte în fața lor, ordonau menținerea păcii în cetate, dispuneau, dădeau ordine. O vreme lucrurile mergeau bine; apoi izbucnea un nou conflict, altul mai vechi se aprindea și el. Iată doi asociați care au păreri divergente cu privire la o problemă de afaceri; se ceartă; conflictul ia amploare; într-o bună zi se întâlnesc într-un loc public, iar unul îl ucide pe celălalt¹¹⁰. Un hangiu îl acuză pe altul că-i fură clienții; devin dușmani pe viață și pe moarte. Cineva rostește despre celălalt cuvinte urâte; se naște un război între familii.

Nu doar printre cei ce moșteneau un rang nobiliar existau răzburări între familii, conflicte private, vendete; orașele din secolul al XV-lea nu duc lipsă de asemenea războaie între familii și clii. Cetățenii, oamenii mărunți, ceaprazarii, croitorii, păstorii, cu toții apucau cu repeziciune cuțitul¹¹¹.

„On sait, combien, au quincième siècle les mœurs étaient violentes, avec quelle brutalité les passions s'assouvissaient, malgré la peur de l'enfer, malgré le frein des distinctions de classes et le sentiment de l'honneur chevaleresque, *malgré la bonhomie et la gaieté des relations sociales.*”

Nu trebuie să înțelegem că oamenii circulau prin lume în vremea aceea cu fețele întunecate, cu fruntea încrețită și abordând o figură marțială; dimpotrivă, acum se amuzau împreună, apoi se luau peste picior, un cuvânt atrăgea altul și, deodată, din plină glumă ajungeau la cea mai cumplită învrăjpire. Multe din cele ce ne par contrastante, intensitatea pioșeniei lor, frica puternică de infern, sentimentele de vinovăție, căința, imensele izbucniri de bucurie și de veselie, brusca înflăcărare și neîmblânzita putere a urii și agresivitatea lor, toate acestea, ca și trecerea relativ rapidă de la o stare la alta, sunt, în realitate, simptome ale uneia și aceleiași structuri a vieții emoționale. Impulsurile, emoțiile acționau mai liber, mai direct, mai nevoalat decât ulterior. Doar nouă, celor pentru care totul se petrece mai atenuat, mai ponderat, mai calculat, și pentru care tabuurile sociale sunt mult mai incluse în potențialul instinctual sub forma unor autoconstrângeri, ne apar contradictorii puterea nedisimulată a acestei pietăți și puterea agresivității sau cruzimii. Religia, conștiința atotputerii unui Dumnezeu ce pedepsește sau ne face fericiți nu are în sine un efect „civilizator” sau de atenuare a reacțiilor emoționale. Reversul: religia este întotdeauna la fel de „civilizată”, ca și societatea sau stratul care o practică. Iar pentru că aici emoțiile sunt exprimate într-un mod pe care, în propriul nostru spațiu vital, nu îl putem observa în general decât la copii, desemnăm expresiile și formele acestora ca fiind „puerile”.

Oriunde ne-am opri în documentele timpului, întâlnim situații asemănătoare: o viață cu o structură emoțională diferită de a noastră, o existență lipsită de siguranță, fără prea mari perspective. Cel care în această societate nu iubea sau nu ura cu toată puterea sa, cel care în jocul pasiunilor nu-și dovedea bărbăția nu avea decât să se ducă la mănăstire, căci în viața lumească era la fel de pierdut ca și cel care, în cadrul societății ulterioare și îndeosebi la curte, nu reușea, dimpotrivă, să-și tempereze pasiunile, să-și mascheze reacțiile emoționale și să se „civilizeze”.

5. În ambele cazuri, structura societății este cea care pretinde și educă un anumit standard de stăpânire a reacțiilor emoționale: „Noi – afirmă Luchaire¹¹² –, cu moravurile și obișnuințele noastre pașnice, cu deosebit de grijulia protecție pe care statul modern o asigură individului, avuției precum și persoanelor”, abia dacă ne putem face o idee despre o altfel de societate.

„La vremea aceea țara se fărâmițase în provincii și locuitorii fiecărei provincii formau într-o anumită măsură o mică națiune în sine, care le repudia pe toate celelalte. Aceste provincii erau, la rândul lor, divizate într-o multitudine de domenii latifundiare sau de feude, ai căror proprietari nu încetau să se lupte unii cu alții. Nu doar domnii cei mari,

baronii, ci și proprietarii mai mici ai vreunui castel trăiau într-o sălbatică izolare și erau neconținut preocupați să poarte război împotriva «suveranilor» sau a altora de asemenea rang și împotriva supușilor acestora. Pe deasupra, exista o permanentă rivalitate între orașe, între sate, între văi și interminabile războaie între vecini, ce păreau alimentate de însăși diversitatea acestor unități teritoriale.”

Această imagine ilustrează deja, într-o măsură mai accentuată, ceea ce până acum a fost adesea exprimat în general, și anume interdependența structurii sociale și a structurii afective. Nu există aici o putere centrală, care să fie suficient de mare pentru a-i forța pe oameni să dea dovadă de stăpânire de sine. Iar dacă într-un teritoriu sau altul crește puterea unei autorități centrale, dacă într-un teritoriu mai mare sau mai mic oamenii sunt forțați să trăiască pașnic, atunci se schimbă treptat și modelarea afectivă și standardul potențialului instinctual. Atunci crește treptat – după cum vom trata mai amănunțit în continuare – relativa stăpânire de sine și „considerația oamenilor unul față de celălalt”, inițial în viața cotidiană, în viața normală în cadrul societății. Iar defularea prin agresivitate fizică va fi limitată la anumite enclave temporale și spațiale. Atunci când monopolul dominării fizice a fost transferat autorității centrale, nu orice deținător de putere mai poate să-și procure plăcere prin agresivitate fizică, ci doar puțini dintre aceștia, legitimați de puterea centrală, cum ar fi polițistul față de delincvent, iar marile mase doar în vremurile de excepție ale unor confruntări războinice sau revoluționare, în lupta legitimată din punct de vedere social împotriva dușmanilor interni sau externi.

Dar chiar și în aceste enclave temporale sau spațiale din societatea civilizată, în cadrul cărora beligeranței i se asigură un spațiu de toleranță mai mare, mai ales războaiele dintre națiuni au devenit mai impersonale și duc din ce în ce mai puțin la o defulare emoțională decât în Evul Mediu. Înfrânarea necesară, precum și transformarea agresivității, educate în viața cotidiană a societății civilizate, nu pot fi nici în cadrul acestor enclave anulate pur și simplu. Cu toate acestea, acțiunea ar putea fi mai rapidă decât presupunem, dacă lupta fizică directă dintre un bărbat și dușmanul pe care îl urăște nu s-ar fi transformat într-un război mecanizat, care pretinde o strictă reglementare a reacțiilor emoționale. În lumea civilizată, nici măcar în război individului nu îi mai este permis să confere în mod direct plăcerii sale acel spațiu de toleranță, amplificată la vederea dușmanului, ci el trebuie, indiferent de ceea ce simte, să lupte la comanda unui conducător invizibil sau pe care îl percepe doar prin intermediari, adesea împotriva unui dușman invizibil sau vizibil doar indirect. Este necesar să se creeze o neliniște și un pericol social imens, este necesară îndeosebi o propagandă dirijată intenționat pentru ca în rândul unor mase mai mari de oameni să fie trezite și

legitimite manifestările instinctuale, excluse din viața cotidiană civilizată, proscrise de societate, bucuria de a ucide și de a distruge.

6. În orice caz, emoțiile au, într-o formă mai „rafinată”, mai rațională, un loc legitim și bine definit și în viața cotidiană a societății civilizate. Iar această perspectivă este semnificativă pentru modul de transformare ce se petrece o dată cu civilizarea în cadrul potențialului afectiv. Beligeranța și agresivitatea, de exemplu, își găsesc o expresie permisă din punct de vedere social în întrecerile sportive. Iar aceasta se manifestă predominant în „contemplare”, de pildă, urmărirea unui meci de box, în identificarea imaginară cu cei câțiva, puțini, cărora le este acordat un spațiu de joc moderat și precis reglementat în vederea descărcării emoționale. Iar trăirea emoțională prin contemplare sau chiar și prin simpla ascultare, prin intermediul unei relatări radiodifuzate, este o trăsătură deosebită, caracteristică pentru societatea civilizată. Este determinantă în dezvoltarea cărții și a teatrului, decisivă pentru rolul cinematografului în lumea noastră. Această transformare a ceea ce, inițial, se prezenta ca o manifestare activă a plăcerii, adeseori agresivă, într-o plăcere a contemplării, mai pasivă, mai civilizată, deci într-o simplă plăcere vizuală, începe încă de la nivelul educației prin normele de condiționare a tinerilor.

În ediția din anul 1774 a scrierii *Civilité* a lui La Salle se spune, de exemplu (p. 23):

„Les enfants aiment à porter la main sur les habits et les autres choses, qui leur plaisent; il faut corriger en eux cette demangeaison, et leur apprendre a ne toucher que des yeux tout ce qu'ils voient.”

(Copiilor le place să apuce cu mâna îmbrăcămintea și tot ceea ce îi atrage. Este necesar ca această dorință să fie corectată și să fie învățați să nu atingă decât cu privirea ceea ce văd.)

Între timp, aceasta a devenit o normă de condiționare aproape firească. Faptul de a i se interzice prin autoconstrângere sociogenă să întindă mâna spontan după ceea ce-și dorește, după ceva ce-i place sau îi displace, este în mare măsură caracteristic pentru omul civilizat. Întreaga modelare a gesturilor sale – oricât de diferite ar fi detaliile schematice ale acesteia la diversele națiuni occidentale – este determinată decisiv de această necesitate.

S-a arătat mai sus că în procesul de civilizare utilizarea simțului mirosului, tendința de a mirosi mâncărurile sau alte obiecte, este redusă la ceva oarecum animalic. Aici se manifestă una dintre interrelaționările din care rezultă în lumea civilizată pentru un alt organ perceptiv, pentru ochi, o semnificație cu totul specifică. Acesta devine încetul cu încetul, și probabil în mai mare măsură decât urechea, un transmițător al plăcerii, tocmai datorită faptului că satisfacerea

nemijlocită a nevoii de plăcere este îngrădită în societatea civilizată printr-un imens număr de interdicții și de bariere.

Dar și în cadrul acestei deplasări a manifestărilor instinctuale de la o acțiune directă la contemplare există o evidentă curbă a moderării și transformării umanizante a emoțiilor. De exemplu, boxul, pentru a ne limita doar la acesta, raportat la plăcerile vizuale ale unor faze trecute, este o incarnare deosebit de ponderată a înclinațiilor spre agresivitate și cruzime, care s-au transformat.

Un exemplu din secolul al XVI-lea ar putea fi grăitor în această privință. L-am ales dintr-o multitudine de exemple, pentru că reprezintă o materializare a cruzimii satisfăcute prin intermediul ochiului, în care bucuria de a chinui iese în evidență într-un mod deosebit de pur, și anume fără nici o justificare rațională și fără vreo disimulare ca pedeapsă sau ca mijloc educativ.

La Paris, în secolul al XVI-lea, una dintre bucuriile sărbătorii de Sfântul Ioan era de a arde de vii una sau două duzini de pisici. Această sărbătoare era foarte renumită. Poporul se aduna. Se cânta muzică festivă. Sub un fel de eșafodaj se amenaja un rug masiv. Apoi, deasupra eșafodajului era atârnat un sac sau un coș cu pisici. Sacul sau coșul era cuprins de flăcări. Pisicile cădeau pe rug și ardeau, în timp ce mulțimea se înveselea auzind urletele și mieunatul lor. De obicei, erau prezenți regele și curtea. Uneori, regelui sau delfinului li se rezerva onoarea de a aprinde rugul. Și ni se transmite că odată, la dorința expresă a regelui Carol al IX-lea, a fost prinsă o vulpe care a fost și ea arsă¹¹³.

În esență, cu siguranță că acesta nu este un spectacol mai cumplit decât arderea ereticilor, decât torturarea sau decât execuțiile publice de orice fel. Ne pare mai cumplit doar datorită faptului că aici se dovedește plăcerea de a chinui ceva viu într-un mod atât de direct, de neînvăluit, de lipsit de scop, fără vreo scuză rațională. Repulsia față de asemenea desfătări, care se trezește în noi la simpla relatare despre această formă socială și care, comparativ cu standardul prezent de reglementare a reacțiilor emoționale, trebuie să treacă drept „normală”, demonstrează din nou transformarea istorică a potențialului afectiv, ceea ce permite totodată evidențierea deosebit de clară a unui anumit aspect al transformării: multe dintre cele ce odinioară stârneau plăcere în prezent stârnesc indispoziție. Azi, ca și odinioară, nu este vorba doar de sentimente individuale. Arderea pisicilor cu ocazia sărbătorii de St.-Jean era o instituție socială, ca meciurile de box sau cursele de cai în societatea de azi. Iar în ambele cazuri, desfătarea pe care și-o asigură societatea reprezintă incarnări ale unui standard social afectiv, în ale cărui limite se mențin toate modelările individuale ale reacțiilor emoționale, oricât de diverse ar fi. Cine iese din cadrul standardului social al manifestărilor instinctuale

trece întotdeauna drept „anormal”. Astfel, în zilele noastre cineva ar trece drept „anormal” dacă ar dori, de exemplu, să-și procure o plăcere în modul în care se căuta în secolul al XVI-lea satisfacție în arderea pisicilor, tocmai pentru că educația normală a oamenilor în faza noastră de civilizare înfrânează plăcerea unei astfel de acțiuni prin teama educată sub forma autoconstrângerii. Evident, și aici este vorba de un simplu mecanism psihic, pe baza căruia se înfăptuiește transformarea istorică a vieții afective: manifestările dictate instinctual și exprimarea plăcerilor indezirabile din punct de vedere social sunt amenințate și pedepsite de măsuri care generează sau consolidează neplăcerea. În permanenta reapariție a neplăcerii provocată ca pedeapsă de vreo amenințare oarecare, și în crearea obișnuinței față de acest ritm, dominantă neplăcerii se leagă inevitabil de acea conduită care, la origine, se prea poate să fi fost cauzatoare de plăcere. Și astfel, neplăcerea și teama provocate social – astăzi, în nici un caz totdeauna, și chiar și azi reprezentate nu doar de părinți – luptă cu plăcerea ascunsă. Ceea ce aici a devenit vizibil sub diverse aspecte ca avansare a barierei de pudoare, a pragului de aversiune, a standardului afectiv trebuie să fi fost declanșat de unele mecanisme de acest gen.

Rămâne să cercetăm mai îndeaproape ce modificare a structurii sociale a declanșat de fapt aceste mecanisme psihice, ce modificare a constrângerilor externe a declanșat „civilizarea” manifestărilor emoționale și a conduitei.

XI. Scene din viața unui cavaler

A ne întreba de ce se modifică conduita și structura afectivă umană este în esență același lucru cu a ne întreba de ce se schimbă formele de viață ale oamenilor. În societatea medievală se prefiguraseră anumite forme de viață, iar individul era obligat să trăiască în cadrul acestora, în calitate de cavaler, de meseriaș aparținând unei bresle sau de iobag; în societatea mai târzie, pentru individ au devenit obligatorii alte forme de viață, la care era nevoit să se adapteze; dacă era de rang nobiliar, putea să ducă o viață de curtean; dar nu mai putea, chiar dacă și-ar fi dorit – și mulți își doreau –, să ducă viața mai liberă a unui cavaler. De la o anumită vreme încoace, această funcție, această formă de viață nu a mai existat în structura societății. Alte funcții, de exemplu cea a meseriașului breslaș sau cea a preotului, care în perioada medievală joacă un rol extraordinar de important, au pierdut mai mult sau mai puțin din însemnătate în structura de ansamblu a relațiilor sociale. De ce se modifică în cursul istoriei funcțiile, formele de viață, la care individul este nevoit să se adapteze ca la niște tipare modelate mai mult sau

mai puțin rigid? După cum am mai afirmat, în esență este o întrebare analoagă celei care se referă la cauzele determinante ale modificării vieții instinctuale, ale modelării emoționale și a tot ceea ce are legătură cu acestea.

Am prezentat aici câteva considerații despre standardul afectiv al stratului superior din Evul Mediu. Ca o completare și ca o trecere la întrebarea despre cauzele ce au determinat această schimbare, vom adăuga încă o scurtă impresie despre modul în care trăiau cavalerii, despre spațiul vital pe care societatea îl deschidea aici individului de origine nobilă și care îl încorseta. Imaginea acestui spațiu vital, de fapt imaginea cavalerului, a ajuns să fie învăluită mai mult sau mai puțin într-o nebuloasă la scurt timp după ceea ce numim „declinul” său. Fie că războinicul medieval era perceput doar ca un „nobil cavaler”, reținându-se doar ceea ce constituia aspectul măreț, frumos, aventuros și patetic al acestei vieți, fie că era văzut doar ca un „feudal”, evidențiindu-se satrapul în relațiile cu țărani și doar ceea ce era sălbatic, crud, barbar în viața acestuia, sub presiunea valorilor și aspirațiilor din vremea observatorului, de cele mai multe ori imaginea simplă a spațiului vital al acestui strat se deformează. Câteva gravuri, sau, pentru a fi mai exacti, descrierea lor, pot contribui în acest caz la recompunerea imaginii respective. Pe lângă câteva scrieri răzlețe, moștenirea sculptorilor și a pictorilor din acele vremuri ne permite uneori să percepem deosebit de pregnant particularitatea atmosferei sau, dacă dorim, modelarea reacțiilor emoționale și deosebirea față de cea specifică nouă, chiar dacă puține opere plastice oglindesc viața cavalerului în contextul unor interdependențe reale. Una dintre rarele cărți ilustrate de acest fel, ce este drept, dintr-o perioadă relativ târzie, dintre anii 1475 și 1480, o constituie seria de gravuri cunoscută sub denumirea, nu tocmai adecvată, de *Mittelalterliches Hausbuch* (*Registrul gospodăresc medieval*). Numele maestrului care a creat-o este necunoscut, dar trebuie să fi fost un bărbat ce cunoștea foarte bine viața cavaleriească din vremea sa, care, spre deosebire de mulți colegi ai săi într-ale meșteșugului, vedea lumea cu ochii cavalerului și se identifica în mare măsură cu valorile sociale ale acestuia. Un indiciu deloc lipsit de importanță îl constituie faptul că pe o pagină, dintre toți meșteșugarii, nu l-a reprezentat în straie de curte decât pe bărbatul ce reprezenta propriul său meșteșug, ca și pe fata din spatele acestuia, care își reazemă brațul de umărul său și față de care el își manifestă în mod evident simțămintele. E posibil să avem de-a face cu un autoportret¹¹⁴.

Gravurile provin, după cum am spus, din perioada târzie a cavalerismului, din vremurile lui Carol Temerarul și Maximilian, ultimul dintre cavaleri. Interpretând blazoanele, în una sau alta dintre gravuri

sunt reproduși chiar cei doi sau cavalerii din suitele lor. După cum s-a afirmat¹¹⁵, „nu încapă nici o îndoială că ni se prezintă vederii... Carol Temerarul sau vreunul dintre cavalerii burgunzi din anturajul său”. Se poate să fie vorba în cazul anumitor scene de turnir despre o reprezentare directă a întrecerilor ce au avut loc după înfruntarea armată de la Neuss (1475), cu ocazia logodnei dintre Maximilian și fiica lui Carol Temerarul, Maria de Burgundia. În orice caz, persoanele ce defilează dinaintea ochilor noștri sunt deja oameni ai epocii de tranziție, în care, treptat, în locul unei aristocrații cavalierești, apare aristocrația de curte. Iar câte ceva amintind de esența curteanului apare și în aceste reprezentări. În ansamblul lor, ele oferă totuși o idee foarte clară despre spațiul vital specific vieții cavalierești, despre felul în care cavalerul își petrece zilele, despre lucrurile pe care le vede în jurul său. Și, de asemenea, despre felul în care le privește.

Ce anume vedem ?

În marea majoritate a cazurilor există un teren viran, extrem de puține sunt indiciile cu privire la ceva citadin. Mici sate, holde, copaci, pajiști, dealuri, mici cursuri de apă și adesea cetatea. Dar în aceste imagini nu apare încă nimic din nota de nostalgie, din atitudinea „sentimentală” față de „natură”, care în scurt timp devine treptat sesizabilă, când o parte importantă a nobilimii este tot mai des nevoită să părăsească viața mai puțin constrângătoare de la reședința permanentă de la țară, fiind tot mai legată de curtea semicitadină, în raport de dependență față de regi sau principii. În aceasta constă una dintre cele mai importante deosebiri ale structurii afective perceptibile în aceste imagini. În vremurile ulterioare, conștiința operează în cazul reprezentării artistice o neobișnuit de severă și extrem de specifică cernere a ceea ce se vede, care, într-un mod cu totul nemijlocit, face să se exprime gustul sau, mai exact formulat, modelarea afectivă a desenatorului. „Natura”, peisajul deschis, care, la început, servea aproape exclusiv ca decor pentru personaje, este încărcată în reprezentare cu un licăr de nostalgie, când urbanizarea sau integrarea la curte a stratului superior avansează, iar despărțirea vieții de la oraș de cea de la țară devine mai sesizabilă ; sau ea dobândește în cadrul imaginii, ca și oamenii pentru care se constituie ca fundal, un caracter sublim, reprezentativ. În orice caz, se modifică *selecția datorată sensibilității*, acel ceva din natură care apelează la simțire în cadrul reprezentării și care este perceput drept ceva neplăcut sau respingător. Aceași afirmație este valabilă și cu privire la oameni. Multe din cele ce există la țară, deci cu adevărat în „natură”, încetează să mai fie gustate de publicul absolutist-curtenesc. Sunt prezentate dealurile, dar nu și spânzurătoarea ridicată în vârful lor, și nici cel ce atârână în ștreang. Sunt reproduse holdele, dar nu și

țăranul îmbrăcat în zdrențe, care își mână anevoie caii. Așa cum tot ceea ce este „ordinar” și „vulgar” dispare și din limbajul de curte, tot astfel dispare și din acele tablouri și desene destinate stratului superior de la curte.

În gravurile incluse în *Hausbuch*, care oferă o imagine despre structura emoțională a stratului superior din Evul Mediu târziu, situația se prezintă diferit. Aici totul este altfel, spânzurătoarea, argații îmbrăcați în zdrențe, țăranii trudind din greu pot fi văzute în aceste desene la fel ca și în viață și lipsește emfaza indusă din spirit protestatar, așa cum avea să se întâmple mai târziu, ci faptele sunt prezentate firesc, ceva ce se vede zi de zi în jur, la fel ca un cuib de berze sau un turn de biserică. Nici unul dintre aceste elemente nu este în viață mai respingător decât celălalt, încât nu este respingător nici în reprezentarea artistică. Dimpotrivă, pretutindeni în Evul Mediu ține de existența unui nobil bogat faptul că există cerșetori și schilozi care întind mâna, țărani și meșteșugari care lucrează pentru el; această stare de lucruri nu reprezintă o amenințare; el nu se identifică nicidecum cu aceștia; vederea lor nu îi trezește sentimente de repulsie. Iar pe seama moșicului, a țăranului, se fac adesea glume.

Așa sunt și aceste imagini. În primul rind, o serie de desene prezintă oamenii guvernați de o anumită zodie. Ei nu sunt grupați direct în jurul cavalerului, dar evidențiază ceea ce vede el în jurul său. Apoi urmează o serie de file care arată nemijlocit cum își petrece viața un cavaler, preocupările și plăcerile sale. Toate reprezintă, raportat la vremurile ulterioare, același standard de aversiune și aceeași atitudine socială.

De la bun început, de exemplu, îi vedem pe cei născuți sub semnul lui Saturn. Iată în plan apropiat un amărât pe cale de a eviscera un cal doborât sau poate de a-și tăia bucata de carne de care are trebuință. Aplecându-se, pantalonii i-au alunecat în jos, i se văd fesele, iar o scroafă aflată în spate îi adulmecă dosul. O bătrână infirmă, pe jumătate în zdrențe, trece pe acolo. Într-o mică văgăună aflată la marginea drumului stă un bărbat sărman, cu mâinile și picioarele fixate în butuc, iar alături de el se află o femeie, cu o mână fixată în butuc și cu cealaltă prinsă în cătușe. Argatul unui țăran sapă la malul unui pâraiaș ce se pierde în spatele copacilor și dealurilor. În depărtare se văd țăranul și fiul său cel mic, care trudesă să-și are pământul deluros cu un plug tras de un cal. În plan și mai îndepărtat, un om îmbrăcat în zdrențe este purtat spre spânzurătoare, iar lângă el stă mândru paznicul înarmat, ce poartă o pană la chipiu; pe cealaltă parte, călugărul îmbrăcat în rasă îi ține în față o cruce mare; în urma lor vin călare cavalerul și doi dintre oamenii săi. Sus, pe deal,

se află ştreangul cu un spânzurat ce atârnă şi roata pe care se află un leş. Păsări negre zboară de jur împrejur; una sfâşie un cadavru.

Spânzurătoarea nu iese nicidecum în evidenţă. Există ca pâraul sau ca un copac; şi tot aşa este reprezentată suita cavalerului plecând la vânatoare. Trece călare un grup întreg. Domnul şi doamna adesea pe acelaşi cal. Vânatul dispare într-o pădure; un cerb pare să fi fost atins. Mai în spate se vede un mic sat sau poate şi gospodăria, fântâna, roata morii, moara de vânt, câteva clădiri; îl vedem pe ţăran arându-şi ogorul; se uită după vânatul care tocmai se pregăteşte să străbată câmpul. La înălţime, într-o parte, se află cetatea, pe cealaltă parte, mai joasă, se află roata, ştreangul de care atârnă un spânzurat şi păsările ce se rotesc în zbor.

Spânzurătoarea, simbol al dreptului de jurisdicţie deţinut de cavaler, face parte din decorul vieţii acestuia. Se prea poate ca ea să nu aibă o importanţă covârşitoare; dar, în orice caz, nici nu oferă o privilegie deosebit de respingătoare. Condamnarea, executarea, moartea sunt cu mult mai prezente în acest tip de viaţă; de asemenea, toate acestea nu au fost încă deplasate în *spatele* decorului.

Acelaşi lucru este valabil pentru săraci şi pentru cei ce trudes. „Wer solte uns den Acker buwen, ob ir alle herren waeret”, cine să ne are pământul, dacă toţi sunteţi domni, declară în secolul al XIII-lea Bertholt von Regensburg¹¹⁶ în una din predicile sale. Iar cu altă ocazie afirmă şi mai clar: vouă, creştinilor, vreau să vă vorbesc despre felul în care Dumnezeu cel atotputernic a rânduit sfânta creştinătate în zece feluri de oameni „unde welicher leie dienste die nidern den obern schuldic und untertaenic sint. Die ersten drier daz sint die hoehsten unde die hersten, die der almehtige got selbe dar zuo erwelt unde geordnet hat, daz in die andern siben alle untertaenic wesen suln und in dienen suln”¹¹⁷. Aceeaşi atitudine faţă de viaţă continuă să fie întâlnită şi în aceste imagini din secolul al XV-lea. Nu este respingător, ţine de ordinea naturală şi firească a lumii ca războinicii, nobilii să aibă răgaz să se distreze, iar ceilalţi să lucreze pentru ei. Nu există identificarea cu semenii. Nu există la orizontul aceste vieţi noţiunea că toţi oamenii ar fi „egali”. Dar poate de aceea vederea celui ce lucrează nu are nimic ruşinos sau respingător.

Ne sunt prezentate moşia, bucuriile stăpânului: o tânără domnişoară de rang îi oferă tânărului său prieten o coroană de flori. Acesta o trage spre el. O altă pereche se plimbă strâns îmbrăţişată. Bătrâna servitoare priveşte încruntată la jocul dragostei acestor tineri. Alături trebăluiesc argaţii. Unul mătură curtea, altul ţesală calul, un al treilea aruncă de mâncare la raţe, dar slujnica îi face semn cu mâna de la fereastră, tânărul se întoarce, în curând va dispărea în casă. Nobile doamne se amuză. Iar în fundal se scâlâmbăie nişte ţărani. Pe acoperiş a poposit o barză.

Apoi vedem o curte mică la malul lacului. Pe podeț se află un tânăr nobil împreună cu soția sa. Sprijinindu-se de parapet, privesc cum argații prind în apă pești și rațe. Trei doamne tinere se plimbă cu barca. Smocuri de trestie, tufișuri, în depărtare zidurile unui mic oraș.

Sau vedem cum la poalele unui munte împădurit meșterii construiesc o casă. Stăpânul și stăpâna cetății îi privesc. În muntele mic au fost săpate galerii pentru exploatarea pietrei. Îi vedem pe lucrători cum sfărâmă rocile, iar pe alții transportând pietrele. În plan apropiat, niște oameni lucrează la construcția pe jumătate ridicată. În prim-planul imaginii, niște lucrători se ceartă; tocmai sunt pe cale de a se năpusti unul asupra celuilalt și de a se înjunghia. Seniorul se află nu departe de ei. Îi arată soției spectacolul oferit de cei aflați în dispută; deplina liniște a cavalerului și a soției sale se află în contrast izbitor cu gesturile agitate ale celor ce se bat. Plebea se bate. Seniorul nu are nimic de-a face cu aceasta. El trăiește în altă sferă.

Nu întâmplările în sine, care în bună măsură nu s-ar desfășura nici azi altfel, ci îndeosebi realitatea lor și modalitatea de reprezentare subliniază contrastul situației emoționale. Straturile superioare din faze mai târzii nu au mai permis ca astfel de întâmplări să fie desenate. Încetaseră a mai fi pe măsura sensibilității lor. Nu era „frumos”. Nu avea ce căuta în „artă”. Și în cel mai bun caz la olandezi, care reprezentau straturile stării de mijloc și straturi pronunțat necurtenști, de exemplu la Brueghel, regăsim și mai târziu un standard al aversiunii care le permitea să reprezinte în imagini infirmi, țărani, spânzurători sau oameni ce tocmai dădeau curs necesităților trupești. Dar în acest caz standardul respectiv se leagă de o cu totul altă sensibilitate socială decât aici, în cazul stratului superior din Evul Mediu târziu.

Aici, prezența celorlalți, adică a straturilor lucrătorilor, este firească. Ține de decorul indispensabil al vieții cavaleriești. Seniorul trăiește în mijlocul lor. Nu-l șochează să-l vadă pe argat muncind lângă el și nici când acesta se distrează în felul său. Dimpotrivă, este un element integrant al conștiinței sale de sine, al orgoliului său faptul că oamenii se mișcă în jur și că el nu este ca ei, că este stăpânul lor. Acest sentiment este în repetate rânduri exprimat în gravuri. Nu există nici măcar una în care ocupațiilor și gesturilor *courtoises* să nu le fie opuse cele vulgare ale stratului inferior. Fie că merge călare, vânează, iubește sau dansează, ceea ce face seniorul este nobil și *courtois*, ceea ce fac argații și țăranii este grosolan și necioplit. Sentimentul de aversiune, caracteristic pentru stratul superior medieval, încă nu pretinde ca tot ceea ce este vulgar să fie împins în culisele vieții, iar astfel și în afara imaginilor. Reacțiile emoționale

le sunt satisfăcute știind că sunt diferiți de ceilalți. *Vederea contrastului le sporește plăcerea de viață*; și trebuie amintit faptul că, într-o formă oarecum mai estompată, ceva din plăcerea unor astfel de contraste se regăsește, de exemplu, și la Shakespeare. Oriunde se remarcă moștenirea stratului superior medieval se regăsește aceeași atitudine absolut neatenuată. Cu cât progresează în societate interrelaționarea și diviziunea muncii, cu atât mai dependente devin și straturile superioare de celelalte straturi și cu atât mai mare devine forța socială a acestor straturi, cel puțin potențial. În schimb, acolo unde stratul superior este format în primul rând din războinici, acolo unde aceștia impun inițial celorlalte straturi dependența prin sabie și prin monopolul armelor, desigur că legătura cu aceste straturi – și dependența față de ele – nu este cu totul absentă. Dar ea este incomparabil mai mică. În același timp este mai mică – fapt ce rămâne de asemenea de demonstrat mai exact – presiunea de jos în sus. În mod corespunzător, sentimentul de dominanță a stratului superior, disprețul față de celelalte straturi sunt deosebit de puțin mascate, constrângerea la reținere este mai redusă, ca și controlarea vieții instinctuale în general.

Celui ce întreprinde o astfel de retrospectivă îi este rareori dat să întâlnească o asemenea naturalețe a conștiinței de dominare și un asemenea dispreț patriarhal, bazat pe siguranța de sine, prezentate atât de grăitor ca în aceste gravuri. Faptul reiese nu doar din gestul cu care nobilul îi arată soției sale lucrătorii care se ceartă sau care toarnă o topitură în niște forme și care, datorită vaporilor urât mirositori, își țin nasul cu mâna, nu doar acolo unde seniorul asistă la felul cum argații se îndeletnicesc cu prinderea peștilor și nu doar prin repetata reprezentare a ștreangului de care atârână un spânzurat, ci și din modalitatea firească și lipsită de ostentație prin care gestului nobil al cavalerului îi este juxtapus cel grosolan al oamenilor din popor.

Iată turnirul. Muzicanții intonează o melodie. Măscăricii fac farse grosolane. Spectatorii nobili, de cele mai multe ori domnul și doamna călare pe același cal, se întrețin. Pot fi văzuți țărani, orășenii, medicul, identificabili după straiele pe care le poartă. În centru, cei doi cavaleri, oarecum neajutorați în armurile lor grele, sunt gata de luptă. Prietenii le dau sfaturi. Unui cavaler tocmai i se aduce o lance lungă. Apoi crainicul dă semnalul. Cavalerii se năpustesc îndreptându-și lăncile unul spre celălalt. Iar în planul îndepărtat, în paralel cu îndeletnicirea *courtoise* a domnilor, este prezentată cea vulgară, a poporului, un concurs călare la care participanții se dedau la tot felul de mășări. Un bărbat se agață de coada unui cal. Călărețul se înfurie. Ceilalți își biciuiesc caii și se îndepărtează într-un galop oarecum grotesc.

Iată tabăra de război. Afeturile de tun au format o baricadă circulară de care. În interior sunt ridicate corturi imense, cu diverse blazoane și stindarde, printre care și drapelul imperial. În centru, înconjurat de cavaleri, poate fi văzut regele sau chiar împăratul. Un sol călare tocmai îi aduce o veste. Dar la poarta taberei privirea se oprește asupra unor femei cerșind, cu copiii alături, implorând cu brațele ridicate, în timp ce un bărbat călare, îmbrăcat în armură, aduce un prizonier încătușat. În plan mai îndepărtat se vede țăranul care își ară ogorul. În afara zidului de apărare a taberei sunt împrăștiate oseminte, leșuri de animale, un cal mort, o cioară și un câine fără stăpân care se înfruptă din acestea. Ascuns după car un țăran stă pe vine, ușurându-se.

Sau, sub semnul lui Marte, vedem cum cavalerii atacă un sat. În plan apropiat, un mercenar înjunghie un țăran, în dreapta, probabil într-o capelă, este spintecat un alt bărbat, pentru a fi depozitat de bunuri. Pe acoperiș, berzele stau nestingherite în cuibul lor. În următorul plan, un țăran vrea să fugă sărind peste gard, dar cavalerul călare îl ține de colțul cămășii, care iese din straie. Femeia unui țăran țipă și imploră, ridicând mâinile. Un țăran încătușat, tânguindu-se amărât primește de la un cavaler călare o lovitură după ceafă; mai departe, niște cavaleri înarmați până în dinți dau foc unei case, un altul mână vitele de acolo și doboară la pământ o țarancă ce vrea să-l împiedice; sus, în micul turn al bisericii sătești, se înghesuie țăranii, privind de la fereastră cu fețe înfricoșate. În plan extrem, pe un deal, se află o mănăstire fortificată; de după zidurile înalte se vede acoperișul bisericii pe care se înalță crucea. Ceva mai sus, pe alt deal, este situată o cetate sau o altă clădire a mănăstirii. Iată la ce l-a inspirat pe desenator constelația zeului războiului. Gravura este realizată într-o tonalitate deosebit de vioaie. Ca și la o serie de alte gravuri, se creează senzația vederii nemijlocite a unor evenimente petrecute în realitate. Senzația se creează datorită faptului că gravurile nu au devenit încă „sentimentale”, că prin intermediul lor încă nu grăiește acea constrângere puternică a reacțiilor emoționale, care de acum înainte, pe parcursul unei faze îndelungate, face ca în reprezentările artistice pentru straturile superioare să fie exprimate, într-un mod tot mai exclusivist, idealurile acestora și care obligă la suprimarea a tot ceea ce contrazice pragul crescând de jenă. Aici pur și simplu se relatează despre felul cum cavalerul vede și percepe lumea. Selecția sentimentelor și șabloanele aplicate reacțiilor emoționale, care vor permite să fie reprodus în reprezentarea artistică ceea ce este plăcut și vor reprima ceea ce este neplăcut, rușinos sau respingător, lasă să treacă în mod cu totul nestânjenit numeroase fapte care, ulterior, în cel mai bun caz, vor mai pătrunde în reprezentarea artistică doar acolo unde este exprimat

în mod conștient sau inconștient un protest împotriva cenzurării manifestărilor instinctuale, exercitat de stratul superior, protest care tocmai în acest fel va fi accentuat sau încărcat într-o anumită manieră. Aici țăranul nu este nici demn de compasiune și nici un reprezentant al virtuții; nu este nici un reprezentant al viciului inveterat. Este pur și simplu jalnic și întrucâtva ridicol, așa cum îl vede cavalerul. Lumea este centrată în jurul cavalerului. Câinii înfometați, femeile cerșind, caii intrați în putrefacție, argații care se tupilează pe lângă zidul de apărare, satele incendiate, țăranii jefuiți și uciși, totul face parte din peisajul acestor ființe, ca și turnirul sau vânătoarea. Așa a creat Dumnezeu lumea: unii sunt domni, ceilalți argați. Nimic respingător în acest fapt.

Aceeași deosebire în standardul reacțiilor emoționale chiar și între societatea cavalierească târzie și cea care avea să urmeze, cea absolutist-curtenească, se dovedește și în felul în care este reprezentată iubirea. Iată-i pe oamenii guvernați de semnul Venerei. Din nou privim până departe într-un peisaj deschis. Vedem niște dealuri line, meandrele unui râu, tufărișul și o pădurice. În plan apropiat se plimbă trei sau patru perechi de tineri nobili, de fiecare dată un tânăr domn împreună cu o tânără domnișoară; se plimbă în cerc în acordurile muzicii, ceremonioși, eleganți, cu toții purtând pantofi la modă, cu botul ascuțit. Mișcările le sunt măsurate și armonioase; unul poartă o pană mare la pălărie; alții cununi în păr. Poate că este un fel de dans lent ceea ce vedem. În spate se află trei flăcăi care cântă, un bufet cu fructe și băuturi, de care se sprijină un tânăr ce are menirea să-i servească.

Pe partea opusă, în spatele unui gard cu porțiță, există o grădiniță. Copacii formează un fel de boltă, sub care este amplasat un hârdău pentru baie, de formă ovală, în care se află un tânăr dezbrăcat. Cuprins de dorință, acesta o prinde cu mâna pe tânăra dezbrăcată ce tocmai se urcă și ea în cadă. Ca și mai sus, bătrâna servitoare, care aduce băuturi și fructe, privește cu o figură încruntată la jocul dragostei practicat de tineri; așa cum se distrează domnii în planul apropiat, procedează și argații în planul îndepărtat. Unul dintre aceștia tocmai se aruncă asupra unei slujnicuțe, deja culcată la pământ, cu fustele suflecate. Se mai uită o dată în jurul său, să nu fie cineva prin preajmă. Pe cealaltă parte, doi tineri din popor dansează făcând niște gesturi ample, asemănătoare cu cele ale dansurilor maure, o rotație; un al treilea le cântă muzica pe care să danseze.

Sau, tot într-un peisaj deschis, vedem o clădire mică din piatră ce adăpostește baia, în fața căreia se află o curtică înconjurată de un zid de piatră. Privirea ne poartă mai departe. Se întrezărește un drum, apoi niște tufișuri, un șir de copaci duce spre depărtări. Prin

curtea din fața clădirii se plimbă perechi de tineri; unul dintre ei admiră fântâna construită în stilul epocii, alții fac conversație, un tânăr ține un șoim pe braț. Câini, o maimuțică, plante în ghivece.

Printr-o fereastră ogivală deschisă se vede interiorul băii. Doi tineri și o fată stau în apă fără straie și fac conversație. O a doua fată, deja dezbrăcată, tocmai deschide ușa, pentru a li se alătura în apă. În marea arcadă deschisă a sălii de baie se află un băiat, care le cântă ceva la chitară. Sub arcadă se vede robinetul prin care curge apa. În fața clădirii, într-un butoi cu apă, sunt puse la răcit băuturile. Pe o măsuță din apropiere sunt aranjate niște fructe și un potir, alături se află un tânăr nobil, cu o coroniță pe cap și cu creștetul sprijinit elegant în mână. Sus, de la cel de-al doilea etaj al băii, slujnica și argatul privesc cum se distrează domnii.

După cum putem observa, în această gravură relația erotică dintre bărbat și femeie este cu mult mai puțin ascunsă decât în faza ulterioară, când în relațiile ce se creează între oameni în societate, ca și în tablouri, ea este perceptibilă pentru oricine, dar, în cel mai bun caz, ceva mai voalat. Nuditatea nu este încă atât de dublată de sentimentul pudorii încât, în cadrul unui tablou, pentru a eluda oarecum controlul intern sau extern al societății, să nu poată fi lăsată să apară decât în mod sentimental, sub forma veșmântului elen sau roman.

Trupul nud nu este însă nici aici reprezentat așa cum, în vremurile ulterioare, avea să circule uneori în unele „desene private”, date în secret din mână în mână. Aceste scene de amor nu sunt în nici un caz „obscene”. Dragostea este reprezentată aici ca orice ține de viața cavalerului, precum turnirurile, vânătoarea, campaniile militare sau jafurile. Scenele nu sunt accentuate în mod deosebit; în reprezentare nu se simte nimic din acea violență, din tendința de a stimula sau de a da curs unei dorințe refulate în viață, de ceea ce este „obscen”. Această reprezentare nu este produsul unui psihic constrâns; nu determină dezvăluirea a ceva „secret” prin încălcarea unor tabuuri. Pare cu totul dezinvoltă. Maestrul a desenat și aici ceea ce pare să fi văzut de nenumărate ori în viața sa. În virtutea atitudinii dezinvoltate, a firescului cu care este adusă aici la lumina zilei relația dintre sexe, în comparație cu standardul de pudoare și cel de aversiune specifice nouă, definim acest comportament ca „naiv”. Ocazional, întâlnim în *Hausbuch* chiar și un anumit comic – pentru percepția noastră de-a dreptul grosolan –, ca și la ceilalți maeștri din această fază, cum ar fi la Meister E.S. și, eventual copiat de la acesta, chiar și la maestrul autor al *Bandrollen*¹¹⁸, care urmărește un efect de popularizare. Chiar și preluarea unor astfel de motive de către un copist popularizator, care se prea poate să fi fost monah, arată cât de diferit era, în această fază, standardul social al sentimentului

de pudoare. Dar și aceste fapte sunt prezentate la fel de firesc ca un detaliu oarecare al veșmintelor. Este o glumă, grosolană desigur, dacă vrem s-o numim astfel, dar în esență cu nimic mai grosolană decât gluma pe care autorul și-o permite atunci când, în cazul țărânului urmărit, un colț de cămașă iese din straie, de care cavalerul îl poate apuca, sau când bătrâna servitoare, care asistă la jocul dragostei la care se dedau tinerii, este reprezentată privindu-i cu o figură mânioasă, ca și cum ar fi ironizată pentru faptul că este prea bătrână ca să mai aibă parte de asemenea plăceri.

Toate acestea sunt expresii ale predispoziției psihice a unei societăți în care oamenii dădeau curs cu mult mai ușor, mai rapid, mai spontan și mai nonșalant instinctelor și sentimentelor, în care reacțiile emoționale erau mai firești, totodată pendulând însă între extreme mai imprecis și mai puternic decât avea să se întâmple ulterior. În cadrul acestui standard de reglementare a reacțiilor emoționale, caracteristic întregii societăți laice a Evului Mediu, existau, desigur, atât pentru țărani, cât și pentru cavaleri, diferențieri considerabile. Dar și pentru oamenii cărora le era specific acest standard exista o serie întreagă de interdicții ale manifestării instinctelor. Doar că ele convergeau în altă direcție; nu atinseseră același nivel ca în vremurile de mai târziu și nu luau forma unei autoconstrângeri durabile, constante și aproape automate. Tipul de integrare și de dependență în care conviețuiau acești oameni nu îi obliga să ascundă unii de ceilalți necesitățile trupesti sau să-și înfrâneze într-o asemenea măsură agresivitatea, ca în faza următoare. Faptul era valabil pentru toată lumea. Totuși, în cazul țărânului, spațiul de manifestare a agresivității era mai limitat decât în cazul cavalerului: era limitat la cei de o seamă cu el. În cazul cavalerului era tocmai invers, manifestarea acestuia fiind mai puțin limitată în afara stratului din care făcea parte decât în cadrul acestuia; căci aici era reglementată prin codul cavaleresc. Probabil că țărânului îi era impusă o constrângere socio-genă pur și simplu datorită faptului că nu avea suficient de mâncare, ceea ce reprezintă cu certitudine o restricționare în cel mai înalt grad a manifestărilor instinctuale, care se exprima în întregul comportament uman. Dar nimănui nu-i păsa, iar situația socială a acestuia nu prea crea necesitatea ca el să-și impună constrângeri cu privire la suflatul nasului, la scuipat sau la lăcomia cu care se năpustea asupra bucatelor la masă. Tocmai în această direcție constrângerile erau mai puternice în societatea cavalierească. Pe cât ar apărea de unitar standardul medieval de stăpânire a reacțiilor emoționale, în comparație cu evoluția afectelor din perioadele ulterioare, existau în interiorul acestuia diferențe considerabile, corespunzător stratificării societății laice, ca să nu mai amintim de societatea ecleziastică; aceste diferențe vor trebui cercetate în continuare în detaliu. Ele

devin deja sesizabile în aceste imagini, dacă se face o comparație între mișcările moderate și, pe alocuri, chiar manierate, ale nobililor cu cele largi și mai grosolane ale argaților și țăranilor.

Exprimarea reacțiilor emoționale la omul medieval este în totalitate mai spontană și mai libertină decât în vremurile ulterioare. Dar nu este în nici un caz în mod *absolut* neîngrădită sau nemodelată social. În această privință nu există un punct zero. Omul ce nu este supus restricțiilor este o fantomă. Tipul, intensitatea și prelucrarea interdicțiilor și a constrângerilor, precum și a dependențelor, se transformă însă în nenumărate feluri, o dată cu acestea tensiunea și echilibrul reacțiilor emoționale, precum și gradul și felul satisfacției căutate și găsite de individ.

Aceste gravuri, privite în interdependența lor, ne permit să ne facem o anumită imagine despre felul în care cavalerul caută satisfacția și o găsește. Se prea poate ca în aceste vremuri să-l întâlnim mai des la curte decât înainte. Dar cetatea și curtea seniorială, dealul, pârâul, ogorul și satele, copacii și pădurile continuă să constituie fundalul firesc și cu totul lipsit de sentimentalism al vieții sale. Aici este la el acasă și aici este stăpân. Viața sa este în esență împărțită între campaniile militare, turniruri, vânători și jocurile dragostei.

Dar încă din secolul al XV-lea și, în mod mai accentuat, în secolul al XVI-lea, această stare de lucruri se modifică. La curțile princiare semicitadine, parțial din elemente ale vechii nobilimi și parțial din elementele aflate în ascensiune, se formează o nouă aristocrație, cu un nou spațiu vital, cu noi funcții și, în mod corespunzător, cu o altă modelare a reacțiilor emoționale.

Oamenii percep deosebirea și o exprimă. În anul 1562, un oarecare Jean du Peyrat traduce în franceză scrierea despre maniere a lui della Casa. Titlul este *Galatée ou la maniere et fasson comme le gentilhomme se doit gouverner en toute compagnie*. Încă din acest titlu este exprimată limpede constrângerea mai puternică ce îi este acum impusă nobilului. Dar Peyrat evidențiază și mai clar în prefața cărții sale diferența dintre pretențiile ridicate de viață cavalerului și cele pe care viața curtenească le emite față de nobil :

„Toute la vertu et perfection du Gentilhomme, Monseigneur, ne consiste pas à piquer bien un cheval, à manier une lance, à se tenir propre en son harnois, à s'aider de toutes armes, à se gouverner modestement entre les dames ou à dresser l'Amour : car c'est un des exercices encor que l'on attribue au gentilhomme ; il y a plus, le service de table devant les Roys et Princes, la façon d'ageancer son language respectant les personnes selon leurs degrez et qualitez, les œillades, les gestes et jusques au moindre signe et clin d'œil qu'il sçauroit faire.”

Se consemnează aici în rândul virtuților și împlinirilor specifice timpului, ca stil și spațiu de viață ale nobilului, tocmai ceea ce se

poate vedea în gravurile incluse în *Hausbuch*: faptele de arme și jocurile iubirii.

Acestora le este opusă cizelarea ce a avut loc în evoluția ulterioară și totodată noul spațiu vital al nobilului aflat în slujba principelui. Perfecțiunea nobilului nu constă doar în faptul că știe să poarte zalele și că se pricepe să mânuiască toate armele, nici în faptul că, în caz de nevoie, reușește să se stăpânească dacă se află printre doamne, și nici doar din „à dresser l'Amour”, chiar dacă și aceasta este înțeleasă ca o funcție a nobilului; este mai mult decât atât. Aici se înscriu serviciul pe care trebuie să-l presteze la masa regilor și a prinților, felul de a-și controla vorbirea, aleasă după rangul și starea persoanelor, privirile, gesturile, totul, până la cea mai neînsemnată mișcare, până la felul cum clipește din ochi.

O nouă constrângere, o nouă și mai exactă reglementare și modelare a conduitei, așa cum viața cea veche, cavalierească, nu considera nici necesar și nici posibil, îi sunt acum pretinse nobilului. Acestea sunt consecințele noii dependențe, mai puternice, în cadrul căreia se situează de acum înainte nobilul. El încetează să mai fie omul relativ liber, stăpân pe cetatea sa, iar cetatea încetează să mai fie patria sa. Acum trăiește la curte. Este în slujba principelui. Îl servește la masă. Iar la curte conviețuiește cu alți oameni, mulți la număr. Este obligat să se comporte față de aceștia cu precizie, în funcție de rangul lor și de al său propriu. Trebuie să învețe să-și dozeze exact gesturile, corespunzător rangului diferit și considerației de care se bucură la curte diversele persoane, măsurându-și foarte bine vorbele și controlându-și până și privirea. O nouă autodisciplinare, o incomparabil mai puternică păstrare a cumpătului le sunt impuse oamenilor de noul spațiu vital și de noua formă de integrare.

Atitudinea exprimată în forma sa ideală prin conceptul de *courtoisie* se transformă treptat în altă atitudine, care de acum înainte își va găsi tot mai mult expresia în conceptul de *civilité*.

Traducerea scrierii despre Galateo a lui Jean du Peyrat este reprezentativă și din punctul de vedere al vorbirii pentru aceste vremuri de tranziție. Până prin anii 1530 sau 1535, în Franța supremația conceptului de *courtoisie* nu este concurată de nici un alt termen. Spre sfârșitul secolului, conceptul de *civilité* dobândește încetul cu încetul întâietate, fără să fi dispărut însă celălalt. Acum, în jurul anului 1562, sunt folosite simultan ambele concepte, fără ca vreunul să predomine în mod evident.

„Le Livre traictant de l'institution d'un jeune Courtisan et Gentilhomme soit garenty – afirmă Peyrat în dedicația cărții sale – de celui qui est comme le paragon et miroir des autres en *courtoisie*, *civilité*, bonnes mœurs et louables coustumes”.

Dar cel căruia îi sunt adresate aceste cuvinte este tocmai acel Henric de Bourbon, prinț de Navarra, a cărui viață simbolizează în modul cel mai evident tranziția de la omul medieval la curtean, cel care, ca Henric al IV-lea, devine în mod direct executorul acestei transformări în Franța și care, adesea împotriva voinței sale, se vede nevoit să-i determine prin forță sau chiar să-i condamne la moarte pe opozanții tranziției ce nu înțeleg faptul că, din domni și cavaleri liberi, trebuie să devină slujitori ai regelui, situându-se în raport de dependență față de acesta¹¹⁹.

Note la *Introducere*

1. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, 1963, pp. 359 și urm.
2. *Ibidem*, p. 359.
3. *Idem*, *Social Structure and Personality*, Glencoe, 1963, pp. 82, 258 și urm.
4. Opinia conform căreia transformarea socială în sensul unei modificări structurale trebuie înțeleasă ca o disfuncționalitate a unei stări sociale, care în mod normal este stabilă, se regăsește în opera lui Parsons în numeroase locuri (vezi, de exemplu, Talcott Parsons, N.J. Smelser, *Economy and Society*, Londra, 1957, pp. 247 și urm.). Și la Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1959, p. 122, regăsim ideea că unei stări sociale ideale, chiar dacă în aparență este înțeleasă ca reală, în care nu există contradicții și nici tensiuni, i se opune alta, în care fenomene apreciate ca „disturbante”, deci „disfuncționale” („dysfunctional”), exercită asupra structurii sociale, care în mod normal este lipsită de tensiuni și imuabilă, o presiune în sensul „transformării”.

Problema pusă aici în discuție nu este identică, după cum se vede, cu problema care în mod tradițional este discutată cu ajutorul conceptelor de „statică” și „dinamică”. În cazul discuțiilor tradiționale apare de altfel adeseori întrebarea pentru ce procedeu, pentru ce metodă trebuie optat în cercetarea fenomenelor sociale: o metodă cu ajutorul căreia să fie delimitată o anumită perioadă de timp, sau o metodă care să implice studierea unor procese îndelungate? În schimb, în cazul de față nu este adusă în discuție metoda sociologică și nici măcar selecția sociologică a problemelor ca atare, ci aceea a concepției despre societate, despre configurațiile umane, care fundamentează utilizarea diverselor metode și diverselor tipuri de selecție a problemelor. Aceste aserțiuni nu contrazic posibilitatea de a cerceta din punct de vedere sociologic stările sociale de scurtă durată. Astfel de probleme sunt perfect legitime și indispensabile în cercetarea sociologică. Ceea ce afirmăm aici se îndreaptă împotriva unui anumit tip de concepție teoretică care adeseori, dar în nici un caz în mod obligatoriu, se împletește cu cercetările sociologice empirice ale unor stări. Cu siguranță că este posibil să fie întreprinse cercetări empirice asupra unor stări, al căror cadru teoretic de referință să fie reprezentat de diferite modele ale unor transformări, procese, dezvoltări sociale. Dezbateră cu privire la raportul dintre „statica socială” și „dinamica socială” suferă de pe urma faptului că nu se face suficient de tranșant diferențierea între cercetarea empirică a unor probleme de natură sociologică de scurtă durată și metodele adecvate acestui scop, pe de o parte, și modelele teoretice care devin – în mod explicit sau nu – călăuzitoare atunci când se enunță problemele și se prezintă rezultatele cercetării, pe de altă parte. Utilizarea de către Merton a conceptelor de „statică” și „dinamică” în lucrarea

citată mai sus dovedește cât se poate de clar acest neajuns al capacității de diferențiere, de exemplu atunci când vorbește despre faptul că, în cadrul unei teorii sociologice a funcțiilor, divergența dintre statică și dinamică poate fi depășită dacă se consideră că discrepanțele, tensiunile și contradicțiile sunt „disfuncționale” în sensul „sistemelor sociale” existente, ceea ce înseamnă o proastă funcționare, dar sunt „instrumentale” în sensul transformării.

5. Tendințele spre unificare ale națiunilor europene ar putea fi desigur în mare măsură impulsionate ca urmare a unor tot mai frecvente și lungi șiruri de interdependențe, îndeosebi economice și militare. Dar zdruncinarea tradiționalei reprezentări de sine naționale, specifică țărilor europene, a creat în toate aceste țări disponibilitatea de a-și adapta propria atitudine – ezitant și cel puțin pentru început cu titlu de încercare – în sensul unei interdependențe funcționale mai pronunțate, în ciuda tradiției național-centriste. Dificultatea demersului constă tocmai în faptul că, pe baza socializării de orientare național-centristă a copilului și a adultului, în toate aceste țări propria națiune va ocupa locul predominant, în timp ce marea formațiune supranațională, aflată în formare, nu va avea pentru început decât o semnificație „rațională”, aproape deloc afectivă.
6. Această deosebire este demnă de o cercetare comparată mai extinsă decât este posibil în acest loc. Dar în linii mari poate fi explicată în câteva cuvinte. Ea este dependentă de tipul și amploarea valorilor specifice elitelor preindustriale, deținătoare ale puterii, care pătrund în sistemul de valori al straturilor industriale ce ajung la putere și al reprezentanților lor.

În Germania, dar și în alte țări ale Europei continentale, se observă un tip de conservatorism burghez, determinat în foarte mare măsură de valorile elitelor preindustriale – dinastice, agrare și militare – ale puterii. De aceste valori se leagă un dispreț cât se poate de explicit față de tot ceea ce în Germania este desemnat ca „Geschäftswelt”, lumea afacerilor, deci față de comerț și industrie, și o neechivocă supralicitare a statului, a „entității sociale”, în comparație cu omul privat ca atare, cu „individul”. Oricărei țări, în care asemenea valori joacă un rol predominant în conservatorismul straturilor industriale, îi este, desigur, intrinsecă o tendință sensibil antiliberală. De pe pozițiile acestei tradiții, aprecierea personalității individuale, a inițiativei individuale și, în mod corespunzător, aprecierea redusă a „entității statale”, deci aprecierea lumii afacerilor care pledează în favoarea concurenței libere, generează sentimente negative. În țările în care elitele agrare preindustriale s-au menținut mai puțin distante, în uzanțele vieții și în cadrul sistemului de valori, față de activitățile comerciale și îndeosebi față de aceia care își câștigau existența de pe urma unor astfel de operațiuni, și în care puterea principilor și a societății curtenesti, în calitatea lor de centre ale statului a fost limitată, precum în Anglia, sau inexistentă, precum în America, grupările burgheze aflate în ascensiune, care au devenit treptat stratul dominant, au dezvoltat un anumit tip de conservatorism ce a fost – după toate aparențele – pe deplin compatibil cu idealul concurenței individuale, al neamestecului statului, al libertății individuale, deci cu valorile specific liberale. Cu privire la câteva dintre dificultățile specifice ale acestui naționalism liberal-conservator, la aparent neproblematica afirmare a „individului” și a

națiunii, a „entității statale” ca valoare supremă, va mai fi câte ceva de spus în acest studiu.

7. Această înlocuire a unei ideologii orientate spre viitor cu una orientată către prezent este uneori disimulată printr-un mic artificiu de gândire, recomandabil oricărui sociolog interesat de studiul ideologiilor, ca un exemplu pentru modalitatea subtilă de formare a ideologiilor. Orientarea diverselor ideologii național-centriste după ordinea existentă, reprezentând idealul suprem, duce ocazional la situația că reprezentanții unui asemenea sistem de valori, care sunt îndeosebi, dar nu în exclusivitate, exponenți ai nuanțelor conservator-liberale, își afirmă propriile opinii ca pe niște constatări nefundamentate ideologic, limitând conceptul de ideologie la acele tipuri de ideologie care sunt îndreptate către modificarea ordinii existente, îndeosebi a celei intrastatale. Un exemplu al acestei disimulări conceptuale a propriei ideologii în evoluția societății germane îl constituie cunoscuta ideologie a așa-numitei „Realpolitik”. Argumentul fundamental îl constituie ideea, concepută ca o constatare faptică, conform căreia în politica internațională fiecare națiune își folosește puterea într-o manieră complet lipsită de scrupule și fără nici un fel de restricții, în apărarea interesului său național. Această aparentă constatare faptică a servit justificării unui anume ideal național-centrist, idealul machiavelic de factură modernă, care înseamnă că politica națională desfășurată pe plan internațional trebuie practică fără a ține seama de ceilalți, urmărind doar propriile interese naționale. Acest ideal de „Realpolitik” este nerealist, în măsura în care fiecare națiune este cu adevărat dependentă de celelalte.

O orientare filozofică asemănătoare se regăsește în vremurile mai recente – corespunzător tradiției americane într-o formă ceva mai moderată – în cartea unui sociolog american, Daniel Bell, care poartă titlul semnificativ *The End of Ideology* (New York, 1961, p. 279). Bell pornește de asemenea de la prezumția că lupta pentru putere dintre grupările organizate în urmărirea avantajelor proprii este un fapt real. De aici trage concluzia, în mod asemănător cu reprezentanții curentului german „Realpolitik”, că politicianul, urmărind să dobândească puterea în favoarea propriei sale formațiuni, trebuie să intervină în lupta pentru putere a diverselor grupări, fără a ține seama de considerente etice. În acest sens, Bell pretinde că un astfel de program nu are caracterul unui crez politic, al unui sistem valoric preconcept, deci al unei ideologii. El încearcă, după cum am spus, să limiteze acest concept strict la doctrinele politice orientate către modificarea ordinii existente. Uită că este posibil ca ordinea existentă să nu fie tratată pur și simplu ca realitate, ci ca o valoare fundamentată emoțional, ca un ideal care trebuie să existe. Nu face deosebirea între cercetarea științifică a ceea ce există și apărarea ideologică a ceea ce există, ca materializare a unui ideal supraevaluat. Este absolut evident că idealul lui Bell reprezintă starea pe care o descrie ca realitate. „Democracy – scrie un alt sociolog american, Seymour Martin Lipset (*Political Man*, New York, 1960, p. 403) – is not only or even primarily a means through which different groups can attain their ends or seek the good society; it is the good society itself in operation”. Lipset a modificat ulterior întrucâtva această aserțiune. Dar această afirmație, precum și alte opinii ale unor sociologi americani de vârf reprezintă exemple pentru cât de puțin sunt în măsură chiar și cei mai inteligenți dintre reprezentanții sociologiei

americane să se sustragă presiunii extraordinar de puternice a conformității intelectuale din societatea lor, și cât de mult le restrânge această situație capacitatea critică. Atât timp cât lucrurile se vor prezenta astfel, cât timp valorile și idealurile național-centriste vor domina în asemenea măsură gândirea teoretică a unor sociologi americani de prim ordin, cât timp le va lipsi înțelegerea faptului că sociologia, ca și fizica, nu poate fi practică adoptând în mod primar un punct de vedere național, influența lor predominantă reprezintă un pericol deloc neglijabil pentru dezvoltarea mondială a sociologiei. După cum se vede, „The End of Ideology” nu se întrezărește încă pentru sociologi.

Probabil același lucru ar trebui spus și despre sociologia rusă, dacă ar avea o influență la fel de predominantă. Dar, din câte știu, în URSS există un număr tot mai mare de cercetări sociologice empirice, fără să existe în schimb o sociologie teoretică. Fapt explicabil, căci locul ei este luat în Rusia nu atât de sistemul marxist-engelsian, cât de structura ideologică marxistă ridicată la valoarea unei profesiuni de credință. La fel ca teoria despre societate predominantă în America, cea rusească este un artefact intelectual național-centrist. Cu siguranță că din această direcție nu se poate prevedea sfârșitul ideologiei în cadrul teoriei sociologice. Dar faptul nu reprezintă un motiv pentru a nu ne strădui să punem capăt permanentei amăgiri de sine, acestei mereu noi disimulări a unor idealuri sociale pe termen scurt, sub forma unor teorii sociologice cu valabilitate permanentă.

8. Talcott Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, 1966, p. 20: „This process occurs inside that «black box», the personality of the actor”.
9. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londra, 1949.

Note la capitolul 1

1. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1920, I, 28. „Fiecare cultură are propriile sale mijloace de exprimare, care apar, se maturizează, se ofilesc și nu mai revin niciodată... Aceste culturi, existențe de cel mai înalt rang, se dezvoltă într-o sublimă futilitate, ca florile pe câmp. Țin, ca florile de pe câmp, de natura cea vie a lui Goethe, nu de cea lipsită de viață a lui Newton.”

2. Note cu privire la transformarea semantică a conceptelor „Zivilisation” și „Kultur” în limba germană

Întreaga problematică a evoluției conceptelor *Zivilisation* și *Kultur* necesită o tratare mult mai amănunțită decât este posibil aici, unde nu se poate vorbi decât ca introducere. Câteva note ar putea sublinia totuși ideile din cuprinsul textului.

Am putea demonstra că, pe parcursul secolului al XIX-lea, îndeosebi după 1870, pe când Germania reprezenta o forță în Europa, fiind totodată o putere colonială în devenire, a regresat destul de puternic antiteza dintre cei doi termeni, *Kultur* desemnând, cum se întâmplă în prezent în Anglia și parțial în Franța, doar un domeniu particular sau chiar o formă superioară a civilizației. Astfel, de exemplu, Friedrich Jodl, *Die Kulturgeschichte*, Halle, 1878 (p. 3), definește „allgemeine Kulturgeschichte”, istoria generală a culturii, ca „istorie a civilizației” (vezi în acest sens Jodl, *op. cit.*, p. 25).

G.F. Kolb, în *Geschichte der Menschheit und der Kultur* (1843, ediția ulterioară având titlul *Cultur-Geschichte der Menschheit*), preia în conceptul său de *Kultur* acea idee de progres respinsă astăzi în mare măsură. Autorul își modelează explicit concepția despre „cultură” după conceptul lui Buckle de „civilizație”. Dar, după cum afirmă Jodl (*op. cit.*, p. 36), idealul său este nutrit în „linii generale de concepțiile și cerințele moderne cu privire la libertatea politică, socială și religioasă și ar putea fi inclus în programul politic al unui partid”.

Cu alte cuvinte, Kolb este un „om al progresului”, un liberal al vremurilor dinainte de 1848; iar în acest context conceptul său de „cultură” se apropie de cel apusean de „civilizație”.

Oricum, încă în ediția de la 1897 din *Meyers Konversationslexikon* se găsește explicația: „Civilizația este acea fază pe care un popor barbar trebuie să o parcurgă pentru a ajunge la cultura elevată a industriei, artei, științei și gândirii”.

Oricât de mult ar părea că se apropie în asemenea afirmații conceptul german de *Kultur* de accepțiunile franceză și engleză ale termenului de „civilizație”, impresia că *Zivilisation* este, față de *Kultur*, o valoare de rang secund nu dispare în totalitate nici în Germania acelor vremuri. Este o expresie a autoafirmării Germaniei față de țările apusene, care se

percep ca deținătoare ale „civilizației”, fiind totodată o expresie a tensiunii existente în relațiile cu acestea. Forța expresiei se modifică în funcție de gradul și de tipul tensiunii. Istoria perechii de concepte germane *Zivilisation – Kultur* depinde în cel mai înalt grad de istoria relațiilor dintre Anglia, Franța și Germania. La baza ei se află, ca elemente constitutive, anumite circumstanțe politice, care transcend numeroase valori individuale ale dezvoltării și care ies în evidență atât în atitudinea spirituală a germanilor, cât și în conceptele lor, mai ales în conceptele exprimând conștiința lor de sine.

Vezi, de asemenea, Conrad Hermann, *Philosophie der Geschichte*, 1870, unde Franța este desemnată ca țară a „civilizației”, Anglia ca țară a „culturii materiale”, Germania ca țară a educației ideale, a acelei „ideale Bildung”. Noțiunea de „cultură materială”, uzuală în Anglia și Franța, a dispărut aproape total din limba germană vorbită, chiar dacă nu pe deplin și din limbajul științific de specialitate. Conceptul *Kultur* s-a contopit integral în limba vorbită cu ceea ce aici este desemnat drept „educație ideală”. Idealul de *Kultur* și cel de *Bildung* au fost dintotdeauna apropiate, chiar dacă, după cum am mai spus, în conceptul de cultură se accentuează treptat funcția de a desemna obiectivările și performanțele umane.

3. Referitor la problema intelectualității, vezi mai ales K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1924 (sau ediția ulterioară, apărută la Frankfurt pe Main, Schulte-Bulmke), pp. 124-134. Problema este tratată mai detaliat în ediția engleză: *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Londra, 1936. Cu privire la aceeași temă vezi, de asemenea, K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs*, Leiden, 1935 și H. Weil, *Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, 1930 (cap. V, „Die Gebildeten als Elite”).

4. *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, ed. Joh. H. Zedler, Leipzig, Halle, 1736 (toate sublinierile din citat aparțin autorului). Vezi și articolul „Hofmann” (despre curtean): „Persoană având o poziție respectabilă, care slujește la curtea unui principe. Viața la curte a fost dintotdeauna descrisă pe de o parte ca fiind plină de pericole, datorită inconsecvenței principilor în a acorda favoruri, datorită numeroaselor persoane invidioase, defăimărilor perfide și dușmanilor declarați; pe de altă parte, ca depravată, datorită leneviei, desfrâului și luxului întâlnite frecvent aici.

Dar în orice vremuri au existat și curteni care au reușit să evite cu înțelepciune capcanele și care, prin vigilență, au rezistat numeroaselor tentații ale răului, înfățișându-se astfel ca niște onorabile exemple de curteni fericiți și virtuoși. Cu toate acestea, nu degeaba se spune: *nahe bey Hofe, sey nahe bey der Hölle*, în vecinătatea curții te afli în apropierea infernului”.

De asemenea, articolul *Hof* (despre curte): „Dacă toți supușii ar nutri convingerea profundă că-și venerază principii datorită *calităților sufletești* ale acestora, n-ar mai fi nevoie de toată această pompă; dar, în situația dată, marea majoritate a supușilor se mărginesc la *înfațișare*. Un principe rămâne același, fie că se află în solitudine sau este însoțit de o suită numeroasă; în orice caz, nu puține sunt cazurile în care un principe nu a atras prea mult atenția sau a fost chiar pe deplin ignorat

atunci când nu era însoțit de supușii săi, dar care a fost perceput cu totul altfel când s-a prezentat în conformitate cu rangul. Din acest motiv, este necesar ca principele să fie înconjurat de slujitori a căror menire să nu fie doar aceea de a administra țara, ci și de a se îngriji de felul cum se prezintă și de a-l sluji personal”.

Idei similare au fost exprimate încă din secolul al XVII-lea, de exemplu în *Discurs v. d. Höflichkeit* (1665); vezi, în acest sens, E. Cohn, *Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts*, Berlin, 1921, p. 12. Antiteza germană dintre „curtenia exterioară” și „virtuțile interioare” este la fel de veche ca și absolutismul german, ca și neputința socială a burgheziei germane față de cercurile curtene ale vremii, care nu în ultimul rând trebuie înțeleasă în interdependență cu deosebita putere a burgheziei germane din faza premergătoare.

5. Apud Aronson, *Lessing et les classiques français*, Montpellier, 1935, p. 18.
6. E. de Mauvillon, *Lettres Françaises et Germaniques*, Londra, 1740, p. 430.
7. *Ibidem*, p. 427.
8. *Ibidem*, pp. 461-462.
9. Retipărit în *Deutsche Literaturdenkmale*, Heilbronn, 1883, vol. XVI.
10. Vezi, în acest sens, Arnold Berney, *Friedrich der Große*, Tübingen, 1934, p. 71.
11. Vezi Hettner, *Geschichte der Literatur im 18. Jahrhundert*, vol. I, p. 10. „Nu poate fi contestat faptul că drama franceză este în esență o dramă de curte, o dramă a etichetei. Privilegiul de a fi un erou tragic este legat în cel mai strict sens de capacitatea de a respecta eticheta de curte.”
12. Lessing, *Briefe aus dem zweiten Teil der Schriften*, Göschen, 1753; apud Aronson, *op. cit.*, p. 161.
13. Aceasta și următoarele mențiuni după Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Freiburg, 1906, vol. VIII, partea I, p. 195.
14. Mauvillon, *op. cit.*, pp. 398 și urm.
15. Sophie de la Roche, *Geschichte des Fräulein von Sternheim*, 1771, ed. Kuno Ridderhoff, Berlin, 1907.
16. Din Arhiva Herder, vol. III, pp. 67-68.
17. Sophie de la Roche, *op. cit.* p. 99.
18. *Ibidem*, p. 25.
19. *Ibidem*, p. 90.
20. Caroline von Wolzogen, *Agnes von Lilien* (publicată la 1796 de Schiller în revista *Horen*, iar în 1798 sub formă de carte); un mic fragment republicat în *Deutsche Nationalliteratur*, Berlin, Stuttgart, vol. 137/II, citat de la p. 375.
21. *Ibidem*, p. 363.
22. *Ibidem*, p. 364.
23. *Dicționarul Grimm*, articolul *Hofleute* (despre curteni).
24. *Ibidem*.
25. Brunot amintește în *Histoire de la langue française* utilizarea cuvântului *civilisation* de către Turgot. Dar nu este prea sigur dacă însuși Turgot a folosit termenul. La cercetarea operelor sale acesta a fost imposibil de găsit, cu excepția ediției Dupont de Nemour și a ediției Schelle. Acest cuprins nu a fost însă alcătuit de Turgot, ci de Dupont de Nemour. În schimb, dacă nu urmărim cuvântul, ci însăși ideea, la Turgot, la 1751, se găsește într-adevăr suficient material. Poate că nu este lipsit de folos să facem trimitere la acesta, pentru a evidenția felul în care o anumită idee se formează în mințile oamenilor din anumite experiențe, și apoi cum

acestei idei, acestui cerc de reprezentări i se atribuie treptat un termen special.

Nu este întâmplător faptul că Dupont de Nemour, în ediția sa din opera lui Turgot, menționează în cuprins: „La civilisation et la nature”. Acest capitol conține într-adevăr ideea timpurie de civilizație, pentru care apoi se definește treptat termenul propriu.

O scrisoare introductivă adresată celei care a editat *Lettres d'une Péruvienne*, Madame de Graffigny, îi oferă lui Turgot ocazia de a se exprima pe marginea relației dintre „sălbatic” și „homme policé” (*Œuvres de Turgot*, ed. Schelle, Paris, 1913, vol. I, p. 243). Peruviana este invitată să cântărească „les avantages réciproques des sauvages et de l'homme policé. Préférer les sauvages est une déclamation ridicule. Qu'elle la réfute, qu'elle montre que les vices que nous regardons comme amenés par la politesse sont l'apanage du cour humain.”

Doar câțiva ani mai târziu, Mirabeau va face uz – în același sens în care Turgot folosea conceptul de *politesse*, chiar dacă atribuindu-i o valoare contrară – de conceptul mai cuprinzător și mai dinamic de *civilisation*.

26. Vezi, în acest sens și pentru cele ce urmează, J. Moras, „Ursprung und Entwicklung des Begriffs Zivilisation in Frankreich (1756-1830)”, *Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen*, Hamburg, 1930, vol. VI, p. 38.
27. Moras, *op. cit.*, p. 37.
28. *Ibidem*, p. 36.
29. Vezi Lavissee, *Histoire de France*, Paris, 1910, vol. IX, partea I, p. 23.
30. Vezi Moras, *op. cit.*, p. 50.
31. D'Holbach, *Système sociale ou principes naturels de la morale et de la politique*, Londra, 1774, vol. III, p. 113, *apud* Moras, *op. cit.*, p. 50.
32. *Ibidem*, p. 162.
33. Voltaire, „Siècle de Louis XIV”, *Œuvres Completes*, Garnier Frères, Paris, 1878, vol. XIV, partea I, p. 516.

Note la capitolul 2

1. S.R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter*, Leipzig, Berlin, 1928; *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, ed. W. Goetz, vol. XXXIV, pp. 25-29. Din această lucrare provin și expresiile citate, precum „Lateinervolk”, „Die Lateiner, aus welchem Lande immer”, pentru a desemna creștinătatea latină, deci Occidentul în general.
2. *Bibliotheca Erasmiana*, Gent, 1893, consemnează 130 sau, mai exact, 131 de ediții, dacă luăm în calcul și lucrarea de la 1526, care, din păcate, nu mi-a stat la dispoziție și despre care nu știu, prin urmare, în ce măsură coincide cu edițiile ulterioare.

Dintre scrierile lui Erasmus, după *Colloquia*, *Moriae Encomium*, *Adagia* și *De duplici copia verborum ac rerum commentarii*, scrierea *De civilitate* a atins cel mai mare număr de ediții. (Pentru o privire sinoptică asupra edițiilor înregistrate de opera lui Erasmus în ansamblu, vezi Mangan, *Life, Character and Influence of Desiderius Erasmus of Rotterdam*, Londra, 1927, vol. II, pp. 396 și urm.) Dacă luăm în seamă lunga serie de scrieri care se află într-o legătură mai mult sau mai puțin strânsă cu scrierea despre civilitate a lui Erasmus, deci sub aspectul amplitudinii succesului înregistrat, importanța ei în raport cu celelalte scrieri va trebui desigur apreciată și mai mult. Astfel, pentru efectul înregistrat nu este lipsit de însemnătate care dintre lucrările sale a fost cea mai des tradusă din limba de erudiție în limbile populare. Nu există până în momentul de față o analiză cuprinzătoare. După M. Mann, *Erasme et les débuts de la Réforme Française*, Paris, 1934, p. 181, cel mai surprinzător fapt – cu privire la Franța – este „la prépondérance des ouvrages d'instruction ou de piété sur les livres plaisants ou satiriques. *L'Eloge de la folie*, les *Colloques*... n'occupent guère de place dans cette liste... Ce sont les *Apophthegmes*, la *Préparation à la mort*, la *Civilité puérile*, qui attiraient les traducteurs et que le public demandait”. Analiza corespunzătoare a succesului pentru ținuturile germane și olandeze ar oferi desigur rezultate ușor diferite. Trebuie presupus faptul că în aceste ținuturi scrierile satirice se bucurau de un succes ceva mai mare (cf. în această privință nota 30).

Cu siguranță că succesul ediției în limba latină a scrierii *De Civilitate* în spațiul vorbitorilor de germană a fost considerabil. Kirchhoff (în *Leipziger Sortimentshändler im 16. Jahrhundert*, apud W.H. Woodward, *Desiderius Erasmus*, Cambridge, 1904, p. 156, nota 3) constată că în cei trei ani, 1547, 1551, 1558, existau în depozitul de la Leipzig nu mai puțin de 654 de exemplare ale cărții *De Civilitate* și că nici o altă carte scrisă de Erasmus nu este amintită în liste într-un număr la fel de mare.

3. Cf. nota cu privire la scrierile despre civilitate ale lui A. Bonneau în ediția sa la *Civilité puérile*, vezi nota 35.
4. În ciuda succesului înregistrat la timpul său, această scriere s-a bucurat de o considerație relativ redusă în literatura din vremurile recente dedicată lui Erasmus. Datorită temei pe care o abordează, faptul este pe deplin justificat. Tema, manierele, regulile de comportament în societate, formele de conduită, pe cât de revelatoare ar fi cu privire la modelarea oamenilor și a relațiilor dintre aceștia, sub aspectul istoriei nu pare să ofere ideilor prea multe consemnări interesante. Ceea ce afirmă Ehrismann la un moment dat despre „Hofzucht”, în a sa *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, vol. VI, partea a II-a, Mehn, 1935, p. 330 – „Este o carte pentru instruirea tinerilor de viță nobilă, ce nu se ridică la nivelul educării virtuții” – desemnează o modalitate de apreciere științifică la care este raportat cât se poate de des acest gen de scrieri.
Într-adevăr, în Franța, scrierile despre curtenie dintr-o anumită perioadă – cea a secolului al XVII-lea – s-au bucurat de mult timp de o atenție tot mai mare, impulsionată de lucrarea citată la nota 93 a lui D. Parodi și mai ales de cuprinzătoarea cercetare întreprinsă de M. Magendie, *La Politesse mondaine*, Alcan, Paris, 1925.
Afirmatii asemănătoare se pot face despre cercetarea întreprinsă de B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, 1927, care de asemenea își stabilește ca punct de pornire producții literare mai mult sau mai puțin uzuale, pentru ca, urmând o anumită linie, să prezinte transformările oamenilor și restructurările standardului social (vezi, de exemplu, pp. 45 și urm.).
Materialele cuprinse în cel de-al doilea capitol al prezentei cercetări se află, dacă putem spune astfel, cu o treaptă mai jos decât cele din lucrările de care tocmai am amintit. Dar poate că și ele dovedesc însemnătatea pe care o are această scriere „mică” pentru înțelegerea marilor transformări în structura oamenilor și în relațiile dintre ei.
5. Parțial retipărită de A. Franklin, *La Vie privée d'autre fois* – „Les Repas”, Paris, 1889, pp. 164-166, unde există și un mare număr de citate pe această temă.
6. Retipărită în *The Babees Book*, ed. Frederick J. Furnivall (*Early English Text Society*, Original Series, 1, 32, Londra, 1868, partea a II-a); pentru alte scrieri de acest gen în engleză, italiană, franceză și germană, vezi *Early English Text Society*, Extra Series nr. VIII, ed. F.J. Furnivall, Londra, 1869 (*A Booke of Precedence* etc.). Modelarea tânărului nobil prin serviciul în casa unuia dintre „mai-marii” țării sale este exprimată în aceste scrieri englezești despre educație într-un mod cât se poate de clar. Un observator italian al deprinderilor englezești observa în acest sens, pe la anul 1500, că englezii au adoptat respectivul procedeu deoarece străinii te servesc mai bine decât propriii copii. „Dacă ar avea în casă propriii lor copii, ar fi obligați să le ofere aceleași bucate ca și cele pe care le mănâncă ei înșiși” (vezi introducerea la *A Fifteenth-Century Courtesy-Book*, ed. R.W. Chambers, Londra, 1914, p. 6). Nu mai puțin interesant este faptul că observatorul italian subliniază: „Englezii sunt de fapt niște mari epicurei”. Pentru referințe suplimentare vezi M. și C.H.B. Quennel, *A History of Everyday Things in England*, Londra, 1931, vol. I, p. 144.
7. Editată de F.J. Furnivall, vezi nota 6 de mai sus. Pentru referințe la literatura germană de acest gen cu trimiteri la respectivele scrieri în alte

- limbi, vezi printre altele G. Ehrismann, *op. cit.* (*Facetus* – p. 326, *Tischzuchten* – p. 328); de asemenea, P. Merker și W. Stammler, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, vol. III, articolul despre „*Tischzuchten*” (P. Merker); H. Teske, *Thomasin von Zerclaere*, Heidelberg, 1933, pp. 122 și urm.
8. Pentru ediția citată aici, vezi Zarncke, *Der deutsche Cato*, Leipzig, 1852.
 9. *Ibidem*, p. 39, v. 223.
 10. J. Siebert, *Der Dichter Tannhäuser*, Halle, 1934, p. 196, *Die Hofzucht*, vv. 33 și urm.
 11. *Ibidem*, vv. 45 și urm.
 12. *Ibidem*, vv. 49 și urm.
 13. *Ibidem*, vv. 57 și urm.
 14. *Ibidem*, vv. 129 și urm.
 15. *Ibidem*, vv. 61 și urm.
 16. *Ibidem*, vv. 109 și urm.
 17. *Ibidem*, vv. 157 și urm.
 18. *Ibidem*, vv. 141 și urm.
 19. Zarncke, *op. cit.*, p. 136.
 20. *Ibidem*, p. 137, vv. 287 și urm.
 21. *Ibidem*, p. 136, vv. 258 și urm.
 22. *Ibidem*, p. 136, vv. 263 și urm.
 23. *Hofzucht*, vv. 125 și urm.
 24. Glixelli, „*Les Contenances de Table*”, *Romania*, vol. XLVII, Paris, 1921, vezi nota 32.
 25. *The Babees Book* și *A Booke of Precedence*, vezi nota 6.
 26. Vezi în acest sens A. von Gleichen Rußwurm, *Die gothische Welt*, Stuttgart, 1922, pp. 320 și urm.
 27. Vezi A. Cabanès, *Mœurs intimes du temps passé*, Paris, f.a., seria 1, p. 248.
 28. *Ibidem*, p. 252.
 29. A. Bömer, „Anstand und Etikette in den Theorien der Humanisten”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 14, Leipzig, 1904.
 30. Caracteristică pentru modalitatea germană burgheză de a concepe preceptele cu privire la maniere la sfârșitul Evului Mediu și în Renaștere este „inversiunea grobiană”. Purtarea „proastă” este luată în derâdere prin faptul că în aparență este recomandat. Umorul și satira, care apoi regresează treptat în tradiția germană sau, în orice caz, devin valori de rang secund, sunt predominante în această fază a societății burgheze germane. Inversiunea satirică a preceptelor, ca formă specific urbană și burgheză de cultivare a manierelor, poate fi observată încă din secolul al XV-lea. Preceptul recurent de a nu te năpusti asupra bucatelor este conceput, de exemplu, într-o poezioară a timpului, „*Wie der maister sein sun lernet*” (vezi Zarncke, *op. cit.*, p. 148) în felul următor:

„Gedenk und merk waz ich dir sag:
wan man dir die kost her trag
so bis der erst in der schizzel;
gedenk und scheub in deinen drizzel
als groz klampen als ain saw”.

Preceptul de a nu insista să-ți alegi bucatele din castronul comun revine în următoarea formă :

„bei allem dem daz ich dich ler
grab in der schizzel hin und her
nach dem aller besten stuck;
daz dir gefall, daz selb daz zuck,
und leg ez auf dein teller drat;
acht nicht wer daz für ubel hat”.

În versiunea germană a scrierii *Grobianus* (trad. Kaspar Scheidt, Worms, 1551, reeditată în *Neudruck deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts*, nr. 34 și 35, Halle, 1882, p. 17, vv. 223 și urm.), indicația de a-ți sufla la timp nasul apare în următoarea formulare :

„Es ist der brauch in frembden landen
Als India, wo golt verhanden
Auch edel gstein und perlin güt
Daß mans an d'nasen hencken thüt.
Solch güt hat dir das glück nit bschert
Drum hör was zu deinr nasen hört:
Ein wüster kengel rechter leng
Auß beiden löchern außher heng,
Wie lang eisz zapffen an dem hauß,
Das ziert dein nasen uberausz,
.....
Doch halt in allen dingen moß,
Daß nit der kengel werd zu groß:
Darumb hab dir ein solches meß,
Wenn er dir fleußt biß in das gfreß
Und dir auff beiden lefftzen leit,
Dann ist die naß zu butzen zeit.
Auff beide ermel wüsch den rotz,
Dasz wer es sche vor unlust kotz”.

Desigur că relatarea este menită să aibă efectul unui exemplu înfricoșător :

„Lisz vol disz büchlin oft und vil
Und thü allzeit das widerspil”,

se spune pe pagina de titlu a ediției de la Worms din 1551.

Pentru explicitarea caracterului specific burghez al scrierii ar putea servi în acest loc dedicația din ediția Helbach de la 1567 :

Dedicată „de Wendelin Helbach, nevrednicul vicar de Eckhardtshausen, onorabilului și învățatului înalt domn Adamus Lonicerus, doctor în medicină și medic în orașul *Franckfort am Meyn*, și lui Johannes Cnippius Andronicus cel Tânăr, cetățean al aceluiași oraș, bunii mei stăpâni și prieteni”.

Lungul titlu al lui *Grobianus* în limba latină oferă un punct de reper pentru momentul în care conceptul de *civilitas* începe să se răspândească – în sensul pe care îl are în scrierea lui Erasmus, și, probabil, determinat de aceasta – în stratul intelectual german, care scria în limba latină. În titlul la *Grobianus* de la 1549 acest cuvânt încă nu apare. Aici se spune,

printre altele: „Iron... Chlevastes Studiosae juventuti...”. În ediția de la 1552 apare apoi în același loc conceptul de *civilitas*: „Iron episcopotes studiosae iuventuti civilitatem optat”. Astfel se menține până la ediția din 1584.

La una dintre edițiile lui *Grobianus* de la 1661 există ca anexă un fragment din *De civilitate morum puerilium* a lui Erasmus.

În cele din urmă, într-o nouă traducere a lui *Grobianus* din anul 1708 se spune: „Monsieur Klotz, descris cu o tentă poetică și prezentat întru amuzamentul tuturor acelor minți înțelepte și civilizate.” În această traducere numeroase afirmații sunt mai temperate și mai voalate. O dată cu „civilizarea” care ia proporții, aceste precepte ale unei trepte trecute, care, în ciuda caracterului lor satiric, sunt de o intenție cât se poate de serioasă, devin în esență doar subiect de amuzament, simbol al propriei superiorități și al ușoarei încălcări a tabuurilor aferente propriei faze de dezvoltare.

31. *The Babees Book*, ed.cit., p. 344.

32. Glixelli, *op.cit.*, p. 31, vv. 133 și urm.

33. François de Callières, *De la Science du „monde” et des Connoissances utiles a la conduite de la vie*, Bruxelles, 1717, p. 6.

34. Arthur Denecke, „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des gesellschaftlichen Anstandsgefühls”, *Zeitschrift für Deutsche Kulturgeschichte*, ed. Chr. Meyer, serie nouă, vol. II, nr. 2, Berlin, 1892, p. 145 (inclusă și în programa liceului „Gymnasium zum heiligen Kreuz”, Dresda, 1891) prezintă următoarele precepte ale lui Erasmus ca fiind noi (p. 175): „Dacă până acum am luat cunoștință care sunt în cercurile înalte ale oamenilor obișnuiți noțiunile predominante de maniere la masă, în renumita carte a lui Erasmus intitulată *De civilitate morum puerilium* ne sunt prezentate preceptele de conduită adecvate pentru un principe... Iată care sunt învățămintele noi: dacă la masă ne este oferit un șervet, acesta se pune peste umărul sau brațul stâng... Erasmus afirmă în continuare: la masă trebuie să stai cu capul descoperit, dacă uzanțele țării nu interzic un asemenea obicei. La dreapta farfuriei se așază pocalul și cuțitul, la stânga pâinea. Aceasta nu se cade să fie ruptă, ci tăiată. Nici nu se cuvine și nici nu este sănătos să bei înainte de masă. Este grosolan să-ți înmoi degetele în sosuri. Dacă ești servit cu o halcă întreagă, taie-ți o bucată și oferă restul gazdei sau meseanului așezat în imediata ta apropiere. Bucatele solide care ți se oferă se cade să fie apucate cu trei degete sau puse pe farfurie, cele lichide se duc la gură cu lingura, iar aceasta trebuie ștersă înainte de a o cufunda din nou în supă. Dacă nu-ți priește vreuna dintre bucate, nu spune: «Nu pot mânca așa ceva», ci scuză-te în mod politicos. Orică bărbat manierat trebuie să se priceapă să tranșeze toate felurile de friptură, iar oasele și resturile de la masă nu se aruncă pe jos... Este sănătos să mănânci pâine la carne... Unii oameni înfulecă lacom la masă... Un tânăr nu se cade să vorbească la masă decât atunci când este necesar... Dacă dai un ospăț, scuză-te pentru modestia acestuia și în nici un caz nu discuta cu oaspeții despre prețurile alimentelor servite. Toate bucatele se oferă cu mâna dreaptă.

Putem observa faptul că, în ciuda precauției de care dă dovadă acest educator al unor principii și în ciuda rafinamentului prezent în anumite detalii, în linii mari răzbate același spirit care domină preceptele burgheze cu privire la masă... De asemenea, învățăturile lui Erasmus se deosebesc

doar prin amploare de tratatele despre conduita în societate a celorlalte cercuri, căci intenția sa este să ofere o reprezentare exhaustivă pentru acele vremuri”.

Acest citat ar putea să completeze într-o anumită măsură considerațiile prezentate anterior. Din păcate, Denecke și-a limitat comparația la seria de scrieri germane despre manierele la masă. Pentru a garanta succesul ar fi fost necesară o comparație cu scrierile *courtoises* din limbile engleză și franceză și, mai ales, cu preceptele de conduită premergătoare, formulate de umaniști.

35. Vezi „*La Civilité puérile*” par Erasme de Rotterdam, précédé d’une notice sur les livres de civilité depuis le XVI siècle par Alcide Bonneau, Paris, 1877.

„Erasme avait-il eu des modèles ? Evidemment il n’inventait pas le savoir-vivre et bien avant lui on en avait posé les règles générales... Erasme n’en est pas moins le premier qui ait traité la matière d’une façon spéciale et complète ; aucun des auteurs que nous venons de citer n’avait envisagé la civilité ou si l’on veut la bienséance, comme pouvant faire l’objet d’une étude distincte ; ils avaient formulé ça et là quelques préceptes, qui se rattachaient naturellement à l’éducation, à la morale, à la mode ou à la hygiène...”

Afirmatii asemănătoare au fost apoi făcute despre *Galateo* al lui Giovanni della Casa (prima ediție, împreună cu alte scrieri ale aceluiași autor, datând de la 1558), în introducerea semnată de I.E. Spingarn (p. XVI) la ediția intitulată *Galateo of Manners and Behaviour by Giovanni della Casa*, Londra, 1914.

Poate că servește scopului unor cercetări ulterioare să amintim aici faptul că în literatura engleză există, încă din secolul al XV-lea, poezii de o oarecare amploare, apărute în *Early English Text Society*, care tratează extensiv comportamentul cu privire la îmbrăcăminte, la biserică, la masă, la fel de cuprinzător ca și scrierea lui Erasmus. Nu ar fi imposibil ca Erasmus să fi cunoscut câteva dintre aceste scrieri rimate despre maniere. Cu siguranță că în cercurile umaniste tema educării băieților era de mare actualitate încă înainte de apariția micii scrieri a lui Erasmus. În afară de versurile *De moribus in mensa servandis* ale lui Johannes Sulpicius, apăruseră – pentru a da doar câteva exemple – în 1525 *Disciplina et puerorum institutio* de Brunfels, în 1529 *De instituenda vita* de Hegendorff, în 1528 *Formula puerilium colloquiorum* de Seb. Heyden. (Merker, Stammler, *Reallexikon*, ed. cit., articolul despre manierele la masă.)

36. *Quisquis es in mensa*, V, 18, vezi Glixelli, *op. cit.*, p. 29.
37. *Caxton’s Book of Curtesye* (*Early English Text Society*, Extra Series, nr. III), ed. F.J. Furnivall, Londra, 1868, p. 22.
38. Vezi della Casa, *Galateo*, partea I, cap. I și V.
39. *Caxton’s Book of Curtesye*, *op. cit.* p. 45, v. 64.
40. În literatura americană a behaviorismului au fost delimitate mai precis o serie de expresii care, cu anumite modificări, sunt indispensabile atât pentru înțelegerea trecutului, cât și în sine, dar care parțial sunt greu de transpus în limba germană. Așa sunt de exemplu conceptele „socializing the child” (vezi, de exemplu, John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child*, p. 112) sau „habit formation”, cultivarea unor deprinderi, și „conditioning”, „condiționarea”, educarea, acea „adaptare” sau „modelare” a omului pentru și printr-o anumită condiționare socială (vezi în acest

sens, de exemplu, John B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, p. 312).

41. *Apud J. Siebert, op. cit.*, p. 195 și urm.
42. *Apud Zarncke, op. cit.*, pp. 138 și urm.
43. *Vezi The Babees Book*, ed.cit., p. 76.
44. *Ibidem.*
45. *Ibidem.*
46. *Ibidem*, p. 302.
47. *Ibidem*, partea a II-a, p. 32.
48. *Ibidem.*
49. *Ibidem*, partea a II-a, p. 8.
50. *Vezi A. Franklin, op. cit.*, pp. 194 și urm.
51. *Ibidem*, p. 42.
52. *Ibidem*, p. 283.
53. D. Bouhours, *Remarques nouvelles sur la langue française*, Paris, 1676, vol. I, p. 51.
54. François de Callières, *Du bon et du mauvais usage dans les manieres de s'exprimer. Des façons de parler bourgeoises; en quoy elles sont differentes de celles de la Cour*, Paris, 1694, p. 12.
„Alors un Lacquais de la Dame vint l'avertir, que Monsieur Thibault le jeune demandait à la voir. Bon, dit la Dame; mais avant que de le faire entrer, il faut que je vous dise qui est Mr. Thibault, c'est le fils d'un Bourgeois de Paris de mes amis, et de ces gens riches dont l'amitié est quelquefois utile aux gens de qualité pour leur prêter de l'argent; le fils est un jeune homme, qui a étudié à dessein d'entrer dans les charges, mais il auroit besoin d'être purgé du mauvais air et du langage de la Bourgeoisie.”
55. Andressen și Stephan, *Beiträge zur Geschichte der Gottsdorffer Hof- und Staatsverwaltung von 1594-1659*, vol. I, Kiel, 1928, p. 26, nota 1.
56. *Vezi Leon Sahler, Montbéliard à table. Memoires de la Société d'Emulation de Montbéliard*, vol. XXIV, Montbéliard, 1907, p. 156.
57. *Vezi Andressen și Stephan, op. cit.*, vol. I, p. 12.
58. *Vezi*, printre altele, în acest sens Platina, *De honesta voluptate et valitudine*, 1475, cartea a VI-a, p. 14. Această „curbă civilizatoare” se conturează cât se poate de clar într-o „Scrisoare către redacție”, publicată de *Times* la 8 mai 1937, sub titlul „Obscurities of Ox-Roasting”, cu puțin timp înainte de festivitățile prilejuite de încoronarea regelui Angliei, și care pare în mod evident stimulată de amintirea unor sărbători asemănătoare din trecut: „Being anxious – se spune aici – to know, as many must be at such a time as this, how best to roast an ox whole, I made inquiries about the matter at Smithfield Market. But I could only find that nobody at Smithfield knew how I was to obtain, still less to spit, roast, carve, and consume, an ox whole... The whole matter is very disappointing”. Apoi, la 14 mai, în același loc din *Times*, bucatarul-șef de la „Simpsons in the Strand” dă indicații despre cum se frige un bou întreg, iar o fotografie din același număr prezintă bou l la proțap. Dezbaterea, care a continuat să se desfășoare în coloanele publicației *Times*, creează o anumită impresie despre treptata dispariție a obiceiului de a frige animalele întregi, chiar și în ocazii la care se fac eforturi de a menține pe cât posibil toate formele tradiționale.

59. Gred Freudenthal, *Gestaltwandel der bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft mit besonderer Berücksichtigung des Typenwandels von Frau und Familie von 1760 bis zur Gegenwart* (disertație ținută la Frankfurt am Main), Würzburg, 1934.
60. Vezi Andressen și Stephan, *op. cit.*, vol. I, p. 10, unde este inclusă și informația că, în nord, utilizarea furculiței a început să pătrundă în straturile superioare ale societății abia la începutul secolului al XVII-lea.
61. Vezi Zarncke, *op. cit.*, p. 138.
62. Vezi Kurt Treusch von Buttlar, „Das tägliche Leben an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, Weimar, 1897, vol. IV, p. 13, notă.
63. Vezi *The Babees Book*, ed. cit., p. 295.
64. *Apud* Cabanès, *op. cit.*, p. 292.
65. Cea mai bună și mai succintă orientare o oferă A. Franklin, *Les Soins de la toilette*, Paris, 1877, și mai ales, sub semnătura aceluiași autor, *La Civilité*, Paris, 1908, vol. II, anexa, unde au fost compilate o serie de citate instructive. Cu toate acestea, comentariile lui Franklin pe această temă trebuie citite pe alocuri în mod critic, deoarece el nu face întotdeauna o distincție netă între ceea ce este tipic pentru o anumită perioadă de timp și ceea ce în anumite vremuri este perceput ca excepție.
66. Mathurin Cordier, *Colloquiorum Scholasticorum Libri Quatuor*, Paris, 1568, cartea a II-a, colocviul 54 (*Exemplum ad pueros in simplici narratione exercendos*).
67. Un material, nu foarte accesibil, se regăsește în De Laborde, *Le Palais Mazarin*, Paris, 1846.
De exemplu, nota 337: „Faut-il entrer dans le détail? Le rôle presque politique qu'a joué la chaise percée dans toute cette époque (secolul al XVII-lea) permet d'en parler sans fausse honte et nous autorise à dire, qu'on était réduit à ce meuble et au *passarès* provençal. L'une des maîtresses de Henry IV. Madame de Verneuil, vouloit avoir son pot dans sa chambres, ce qui serait de nos jours une malpropreté et n'était alors qu'une licence un peu débonnaire”.
Importantele indicații cuprinse în aceste note trebuie, la rândul lor, cercetate cu mult spirit critic dacă dorim să înțelegem standardul fiecărei stări. Un mijloc de a da de urma unor asemenea standarde l-ar putea constitui cercetarea mai amănunțită a inventarelor de bunuri successorale. La segmentul care se referă la suflatul nasului, de exemplu, trebuie făcută aici observația că, printre bunurile lăsate în urmă de Erasmus – în măsura în care faptul poate fi apreciat în prezent –, există numărul surprinzător de mare de 39 de batiste (*fatzyletlin*), pe de altă parte însă, o singură furculiță de aur și una de argint (*gebelin*); vezi „Inventarium über die Hinterlassenschaft des Erasmus”, ed. L. Sieber, Basel, 1889, reprodus în *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, Weimar, 1897, vol. IV, pp. 434 și urm. O mulțime de trimiteri interesante există și la Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*. Referitor la tematica „necesităților firești” vezi, de exemplu, Cartea I, capitolul XIII.
68. Georg Brandes, care citează aceste pasaje memorialistice în cartea sa *Voltaire*, traducerea în limba germană, Berlin, f.a., vol. I, pp. 340 și 341, comentează explicând: „Nu se jena să se arate fără veșminte în fața unui lacheu; nu îl considera bărbat în raport cu ea însăși ca femeie”.

69. Vezi W. Rudeck, *Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland*, Jena, 1887, p. 397.
70. Th. Wright, *The Home of Other Days*, Londra, 1871, p. 269.
71. Otto Zöckler, *Askese und Mönchstum*, Frankfurt, 1897, p. 364.
72. Th. Wright, *op. cit.*, p. 269 ; sau Cabanès, *op. cit.*, seria 2, p. 166. Vezi de asemenea G. Zappert, „Über das Badewesen in mittelalterlicher und späterer Zeit”, *Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen*, vol. XXI, Viena, 1859. Cu privire la rolul atribuit patului în gospodărie, vezi de asemenea G.G. Coulton, *Social Life in Britain*, Cambridge, 1919, p. 386, unde se aduc dovezi elocvente pentru existența unui număr mic de paturi și pentru firescul cu care un pat este destinat utilizării de mai multe persoane.
73. M. Bauer, *Das Liebesleben in der deutschen Vergangenheit*, Berlin, 1924, p. 208.
74. Rudeck, *op. cit.*, p. 399.
75. Dr. Hopton și A. Balliol, *Bed Manners*, Londra, 1936, p. 93.
76. Desigur că nu este imperceptibilă nici mișcarea contrară, îndreptată împotriva pijamalei. O expresie americană în acest sens, interesantă mai ales prin argumentația folosită, este întâlnită în următoarea comunicare științifică (*The People* din 26 iulie 1936).
 „Strong men wear no pyjamas. They wear night-shirts and disdain men, who wear such effeminate things as pyjamas. Theodore Roosevelt wore night-shirts. So did Washington, Lincoln, Napoleon, Nero and many other famous men.
 These arguments in favour of the night-shirt as against pyjamas are advanced by Dr. Davis, of Ottawa, who has formed a club of night-shirt wearers. The club has a branch in Montreal and a strong group in New York. Its aim is to re-popularise the night-shirt as sign of real manhood.”
 Ceea ce constituie o dovadă clară a faptului că folosirea pijamalei a cunoscut o răspândire rapidă într-un timp relativ scurt de la război încoace.
 Și mai evident este faptul că de la o vreme folosirea pijamalei de către femei înregistrează din nou un regres. Ceea ce îi ia locul este în mod evident un derivat al rochiei lungi de seară și o expresie a acelorași tendințe sociale ca și aceasta – printre altele o reacție împotriva „masculinizării femeii” –, precum și a tendințelor de diferențiere socială mai accentuate, în cele din urmă și a nevoii firești de a crea o anumită armonie între ținuta de seară și cea de noapte. Tocmai din acest motiv o comparație făcută între această nouă cămașă de noapte și cea din vremuri apuse dovedește deosebit de clar ceea ce referitor la uzanțele anterioare a fost definit aici ca „lipsă de evoluție a sferei intime”. „Cămașa de noapte” din zilele noastre se aseamănă mai mult cu o rochie, fiind cu mult mai bine conturată decât înainte.
77. M. Ginsberg, *Sociology*, Londra, 1934, p. 118.
 „Whether innate tendencies are repressed, sublimated, or given full play depends to a large extent upon the *type of family life and the traditions of the larger society*... Consider, for example, the difficulty of determining whether the aversion to incestuous relationships has an instinctive basis, or of disentangling the genetic factors underlying the various forms of sexual jealousy. The inborn tendencies, in short, have a certain *plasticity* and their mode of expression, repression or sublimation is, in varying degrees, socially conditioned.”

Prezenta cercetare lansează idei foarte asemănătoare. Aceasta urmărește să demonstreze, îndeosebi în cadrul sintezei de la sfârșitul volumului al doilea, că modelarea vieții instinctuale, inclusiv a autoconstrângerii din cadrul acesteia, reprezintă o funcție a dependențelor și a subordonărilor sociale, care se mențin de-a lungul vieții. Aceste dependențe sau subordonări ale individului au, de fiecare dată, o altă structură în funcție de alcătuirea relațiilor interumane. Diversității acestei structuri îi corespunde diversitatea structurii instinctuale, pe care o putem observa de-a lungul istoriei.

Cu această ocazie trebuie să amintim că observații asemănătoare au fost consemnate, într-o manieră complet lipsită de echivoc, încă de către Montaigne în ale sale *Essais* (Cartea I, capitolul XXIII).

„Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume: chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors n'y s'y appliquer sans applaudissement. Celuy me semble avoir tres-bien conceu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village ayant appris de caresser et porter entre ses bras un veau des l'heure de sa naissance et continuant tousjours à ce faire gaigna cela par l'accoustumance, que tout grand beuf qu'il estoit, elle le portoit encore... *Usus efficacissimus rerum omnium magister*... Par coustume, dit Aristote, aussi souvent que par maladie des femmes s'arrachent le poil, rongent leurs ongles, mangent des charbons et de la terre et autant par coustume que par nature les masles se meslent aux masles.”

Corespunde întru totul cu rezultatele prezentei cercetări îndeosebi ideea că *remors*, remușcărilor, precum și structura psihică numită aici „supraeu”, în manieră freudiană, chiar dacă nu în exact aceeași accepție, sunt imprimate individului de către societatea în care se formează, că, pe scurt, „supraeul” este sociogen.

Nici nu mai este necesar să adăugăm, dar fie-ne totuși permis să subliniem cu această ocazie, cât de mult datorează prezenta cercetare celor antemer-gătoare întreprinse de Freud și de școala psihanalitică. Interrelaționarea este evidentă pentru orice cunoscător al scrierilor de psihanaliză și pare inutil să facem de fiecare dată trimitere la acestea, cel puțin în situațiile în care un asemenea procedeu nu s-ar fi putut realiza fără o argumentație de oarecare amploare. Deosebiri deloc neglijabile între abordarea de ansamblu întreprinsă de Freud și prezenta cercetare nu au fost nici ele evidențiate aici în mod explicit, îndeosebi datorită faptului că, în urma unei anumite dezbateri, s-ar fi putut ajunge la un consens fără a întâmpina probabil dificultăți majore. Mi s-a părut mai important să elaborez o anumită perspectivă intelectuală, pe cât posibil clară și explicită, în loc să port o dispută într-o privință sau alta.

78. Vezi în acest sens Huizinga, *Erasmus*, New York, Londra, 1924, p. 200. „What Erasmus really demanded of the world and of mankind how he pictured to himself that passionately desired purified Christian society of good morals, fervent faith, simplicity and moderation, kindness, toleration and peace – this we can nowhere else find so clearly and well-expressed as in the *Colloquia*.”
79. „Museion – se afirmă în ediția de la 1665 – „pro secretiore cubiculo dictum est”, – este denumirea dată unei încăperi tainice.

80. Stupefacția observatorului ulterior nu este mai puțin mare față de moravurile și deprinderile din unele faze timpurii, care exprimă un alt standard al pudorii. Un exemplu foarte elocvent este cel legat de obiceiurile medievale de îmbăiere. În secolul al XIX-lea pare cu totul de neînțeles în primul rând faptul că oamenii din Evul Mediu nu se rușinau să se îmbăieze goi mai mulți la un loc, de cele mai multe ori bărbați și femei laolaltă. Alwin Schultz, *Deutsches Leben im XIV. und XV. Jahrhundert*, Viena, 1892, pp. 68 și urm., face în acest sens următoarea afirmație : „Wir besitzen zwei interessante Darstellungen eines solchen Badesaals. Vorausschicken möchte ich, daß ich die Bilder für übertrieben halte, und daß meiner Ansicht nach auch in ihnen nur der Vorliebe des Mittelalters für derbe, handgreifliche Scherze Rechnung getragen worden ist. Die Breslauer Miniatur zeigt uns eine Reihe von Badewannen, in denen immer ein Mann und ein Weib gegenüber Platz genommen haben. Ein Brett, das über die Wanne gelegt ist, dient als Tisch, ist mit einer hübschen Decke überbreitet und auf ihr stehen Früchte, Getränke usw. Die Männer haben ein Kopftuch und tragen eine Schambinde, die Frauen sind mit Kopfputz, Halsketten usw. geziert, sonst aber ganz nackt. Die Leipziger Miniatur ist ähnlich, nur stehen die Wannen getrennt, und über jeder ist eine Art Laube, aus Stoff gefertigt, angebracht, deren Vorhänge zugezogen werden können. Gar zu züchtig ist es in dieser Art von Badestuben nicht zugegangen, und anständige Frauen werden sie wohl nicht benutzt haben. Für gewöhnlich sind aber die Geschlechter gewiß getrennt gewesen ; eine so offenkundige Verhöhnung alles Anstandes hätten die Väter der Städte nimmer geduldet.”
- Nu este lipsit de interes să observăm felul în care structura emoțională și standardul de jenă din vremurile în care trăiește l-au determinat pe autor să emită ipoteza conform căreia „cu siguranță că sexele erau de obicei despărțite”, în ciuda faptului că dovezile și materialele istorice, pe care el însuși le aduce, ar permite mai degrabă concluzii contrare. Prin comparație există atitudinea obiectivă a lui P.S. Allen, care face altceva decât să înregistreze faptic deosebiri de standard, în *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914, pp. 204 și urm.
81. Vezi în acest sens A. Bömer, „Aus dem Kampf gegen die *Colloquia familiaria* des Erasmus”, *Archiv für Kulturgeschichte*, Leipzig, Berlin, 1911, vol. IX, partea I, p. 32.
82. A. Bömer scrie aici : „În ultimele două cărți, destinate bărbaților și vârstnicilor”. Dar întreaga carte a fost dedicată de către Morisotus fiului său nevârstnic ; ea fusese concepută ca un manual școlar. Morisotus tratează aici diferitele vârste ale omului. El îi arată copilului cum sunt adulții, femeile tinere și cele vârstnice, precum și bărbații tineri și cei vârstnici, pentru ca să învețe să-i privească și să-i înțeleagă și ca să priceapă ce înseamnă conduita bună și cea rea în lume. Ideea că anumite cărți ale scrierii au fost destinate lecturii exclusiv de către femei sau exclusiv de către bărbații maturi i-a fost în mod evident inspirată autorului doar de încurcătura, ușor de înțeles, care l-a cuprins la gândul că toate acestea ar fi putut fi citite chiar de un copil.
83. Pentru a înțelege întreaga problematică, nu este lipsit de importanță faptul că vârsta obișnuită pentru încheierea căsătoriei în această societate era mai mică în mod evident decât cea din vremurile ulterioare.

„In dieser Zeit,” afirmă R. Köbner despre sfârșitul Evului Mediu, „kommen Mann und Frau oft sehr jung zur Ehe. Die Kirche gibt ihnen das Recht zu heiraten sobald sie die Geschlechtsreife erlangt haben, und dieses Rechts bediente man sich häufig. Knaben werden mit 15 bis 19, Mädchen mit 13 bis 15 Jahren verheiratet. Diese Sitte hat immer als eine charakteristische Eigentümlichkeit des Gesellschaftsbildes der Zeit gegolten.” R. Köbner, „Die Eheauffassung des ausgehenden Mittelalters”, *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. IX, nr. 2, Leipzig – Berlin, 1911. Ample comunicări și bogate materiale despre uzanțele matrimoniale la vârsta copilăriei există în *Early English Text Society*, Orig. Series, 108, ed. F.J. Furnivall, Londra, 1897 (*Child-Marriages, Divorces and Ratifications* etc.) Acolo se menționează vârsta posibilă pentru încheierea căsătoriilor: pentru băieți 14 ani, pentru fete 12 (p. XIX).

84. F. Zarncke, *Die deutsche Universität im Mittelalter*, Leipzig, 1857, comunicarea I, pp. 49 și urm.
85. M. Bauer, *op. cit.*, p. 136.
86. W. Rudeck, *op. cit.*, p. 33.
87. *Ibidem*, p. 33.
88. K. Schäfer, „Wie man früher heiratete”, *Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte*, Berlin, 1891, vol. I, nr. 1, p. 31.
89. W. Rudeck, *op. cit.*, p. 319.
90. Brienne, *Mémoires*, vol. II, p. 11, *apud* Laborde, *Le Palais Mazarin*, Paris, 1816, nota 522.
91. Fr. von Bezold, „Ein Kölner Gedenkbuch des XVI. Jahrhunderts” în: *Aus Mittelalter und Renaissance*, München, Berlin, 1918, p. 159.
92. W. Rudeck, *op. cit.*, p. 171. P.S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914, p. 205. A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, University of Michigan Press, 1930, pp. 56-57. Vezi și Regnault, *La Condition juridique du bâtarde au Moyen Âge*, Pont Audemer, 1922, unde în orice caz este tratată mai puțin situația *de facto*, cât mai ales cea juridică a bastardului. Conform acelor „coutumes”, uzanțe legale, adesea atitudinea față de bastard nu este una plină de bunăvoință. Rămâne de cercetat dacă aceste „coutumes” exprimă opinia reală a unor straturi diferite sau doar a unui anumit strat. De altfel, este destul de cunoscut faptul că, încă în secolul al XVII-lea, la curtea franceză copiii legitimi erau crescuți împreună cu cei nelegitimi. Ludovic al XIII-lea, de exemplu, își ura frații vitregi. Încă de copil declară următoarele despre unul dintre frații vitregi: „J'aime mieux ma petite sœur que fêté Chevalier, parce qu'il n'a pas été dans le ventre à maman avec moi, comme elle”.
93. D. Parodi, „L'Honnête homme et l'idéal moral du XVII^e et du XVIII^e siècle”, *Revue Pédagogique*, 1921, vol. 78, nr. 2, pp. 94 și urm.
94. Vezi de exemplu Peters, „The institutionalized Sex-Taboo in Knight”, Peters, Blanchard, *Taboo and Genetics*, p. 181.
„A study of 150 girls made by the writer in 1916, 17 showed a taboo on thought and discussion among wellbred girls of the following subjects, which they characterize as «indicate», «polluting» and «things completely outside the knowledge of a lady».
1. Things contrary to custom, often called «wicked» and «immoral».
2. Things «disgusting» such as bodily functions, normal as well as pathological, and all the implications of uncleanness.

3. Things uncanny, that «make your flesh creep», and things suspicious.
4. Many forms of animal life, which it is a commonplace that girls will fear or which are considered unclean.
5. Sex differences.
6. Age differences.
7. All matters relating to the double standard of morality.
8. All matters connectet with marriage, pregnancy, and childbirth.
9. Allusions to any part of the body except head and hands.
10. Politics.
11. Religion.”
95. A. Luchaire, *La Société française au temps de Philippe-Auguste*, Paris, 1909, p. 273.
96. *Ibidem*, p. 275.
97. *Ibidem*, p. 272.
98. *Ibidem*, p. 278.
99. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München, 1924, p. 32.
100. Din „*Le Jouvencel*”. *Lebensgeschichte des Ritters Jean de Bueil*, ed. Kervyn de Lettenhove, Chastellain, *Œuvres*, vol. VIII; citat de Huizinga, *op. cit.*, p. 94.
101. Vezi p. 266.
102. H. Dupin, *La Courtoisie au Moyen Âge*, Paris, 1931, p. 79.
103. *Ibidem*, p. 77.
104. Zarncke, *Der deutsche Cato*, ed. cit., pp. 36. și urm., vv. 167 și 178.
105. *Ibidem*, p. 48, vv. 395 și urm.
106. J. Huizinga, *op. cit.*, München, 1924, pp. 32 și urm.
107. L. Mirot, *Les d'Orgemont, leur origine, leur fortune etc.*, Paris, 1913; P. Champion, *François Villon. Sa vie et son temps*, Paris, 1913, vol. II, pp. 230 și urm., *apud* Huizinga, *op. cit.*, p. 32.
108. P. Durrieu, *Les Très belles Heures de Notre Dame du Duc Jean de Berry*, Paris, 1922, p. 68.
109. Ch. Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux sur les mœurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au XV. siècle*, Paris, 1908, p. 47.
110. *Ibidem*, p. 162.
111. *Ibidem*, p. 5.
112. A. Luchaire, *op. cit.*, pp. 278 și urm.
113. Pentru amănunte în acest sens vezi A. Franklin, *Paris et les Parisiens au seizième siècle*, Paris, 1921, pp. 508 și urm.
114. Th. Bossert amintește în introducerea sa la *Hausbuch*, p. 20, de o gravură făcută de „Hausbuchmeister”, în care acesta „ironizează nobilimea de dată recentă, goana oamenilor de rând după blazoane și obiceiuri cavaleresti”, ceea ce poate reprezenta de asemenea o indicație în sensul amintit.
115. *Das Mittelalterliche Hausbuch*, ed. Helmuth Th. Bossert și Willy Storck, Leipzig, 1912, introducere, pp. 27 și urm.
116. Berthold von Regensburg, *Deutsche Predigten*, ed. Pfeiffer și Strobl, Viena, 1862-1880, vol. I, 14, p. 7.
117. *Ibidem*, pp. 24 și urm.
118. Max Lehrs, *Der Meister mit den Bandrollen*, Dresda, 1886, pp. 26 și urm.

119. Din materialele referitoare la civilizarea conduitei care aici – parțial din motive de spațiu limitat, parțial datorită faptului că nu par să își aducă vreo contribuție fundamental nouă la înțelegerea marii linii civilizatoare – au fost lăsate deoparte, trebuie menționată măcar cu titlu auxiliar o problemă specială, demnă de atenție. Atitudinea occidentalilor față de *curățenie*, față de *spălat* și de *îmbăiere*, privită în ansamblu, demonstrează aceeași curbă a modificării care a fost cercetată sub numeroase alte aspecte în cadrul textului. Impulsul de a se spăla în mod regulat și menținerea constantă a curățeniei trupesti nu provin inițial din niște convingeri precis conturate referitoare la igienă, dintr-o înțelegere clară, sau, după cum se spune, „rațională”, a pericolului pe care murdăria îl reprezintă pentru sănătate. Atitudinea față de spălare se transformă în funcție de acele modificări ale relației interumane menționate în cadrul textului și despre care urmează să se discute mai amănunțit în capitolul următor.

Inițial, pentru oameni era cât se poate de firesc să-și asigure în mod regulat curățenia doar avându-i în vedere pe ceilalți – mai ales –, pe cei situați la un nivel superior din punct de vedere social, deci din motive sociale și determinate de constrângeri externe mai mult sau mai puțin sesizabile. Iar când asemenea constrângeri externe nu există, atunci când poziția socială nu impune nimic în acest sens, spălarea în mod regulat este suprimată, curățenia este redusă la acea măsură minimă impusă de starea de bine personal. În prezent, individul este educat de mic copil astfel încât spălarea și curățenia să fie însușite ca un fel de deprinderi automate; prin urmare, din conștiința sa dispăre treptat, mai mult sau mai puțin, faptul că se spală și că se disciplinează în sensul unei curățenii constante avându-i în vedere pe ceilalți, deci pe principiul unor constrângeri externe. Se spală datorită autoconstrângerii, chiar și atunci când prin preajmă nu este nimeni care l-ar putea admonesta sau pedepsi dacă nu s-ar spăla. Atunci când nu o face, în prezent – spre deosebire de trecut – faptul este expresia unei educații nu tocmai reușite în sensul de a corespunde unui standard social existent. Aceeași modificare a conduitei și a potențialului emoțional evidențiată la cercetarea altor curbe civilizatoare devine limpede și în acest caz. Relațiile omului se transferă de așa manieră încât constrângerile exercitate de unii asupra altora se transformă, într-un mod tot mai pregnant, în autoconstrângeri la nivel individual; formarea supraeului a fost consolidată. Ceea ce îl constrânge în prezent pe individ să se spele și să-și asigure curățenia în mod regulat este acel sector al individului care reprezintă codul social, este propriul supraeu. Mecanismul devine eventual și mai evident dacă ne amintim de faptul că, în prezent, mulți bărbați se rad, chiar dacă nu există nici o obligație socială în acest sens, deci pur și simplu din obișnuință, pur și simplu pentru că din punctul de vedere al „supraeului” se simt inconfortabil când omit acest fapt, deși suprimarea bărbieritului nu dăunează sănătății și nu este neigienică. Asigurarea curățeniei regulate prin folosirea apei și a săpunului este în societatea noastră o „acțiune constrictivă”, cu care am fost deprinși prin natura educației noastre și care a fost consolidată în conștiința noastră prin explicații igienice, „raționale”.

În acest context, ar putea fi suficient să exemplificăm modificarea de conduită prin mărturia unui alt observator. I.E. Spingarn afirmă în

introducerea la o traducere în engleză a scrierii *Galateo* a lui della Casa (The Humanists Library, ed. L. Einstein, vol. VIII, Londra, 1914, p. XXV) următoarele : „...Our concern is only with secular society, and there we find that cleanliness was considered only in so far as it was a social necessity, if indeed then ; as an individual necessity or habit it scarcely appears at all. Della Casa's standard of social manners applies here, too : cleanliness was dictated by the need of pleasing others, and not because of any *inner* demand of individual instinct... All this has changed. Personal cleanliness, because of its complete acceptance as an individual necessity has virtually ceased to touch the problem of social manners at any point”.

Curba modificării este exprimată aici cu atât mai clar cu cât observatorul acceptă standardul propriei sale societăți – nevoia *interioară* de curățenie – ca pe un fapt dat, fără să se întrebe cum și de ce a rezultat acesta din celălalt standard pe parcursul istoriei. Într-adevăr, în prezent, în general doar la vârsta copilăriei oamenii se spală și își asigură curățenia ca urmare a unei presiuni externe și direct sub influența constrângerii externe, adică avându-i în vedere pe ceilalți, de care depind. În cazul adulților, după cum am mai spus, în prezent această conduită ia treptat forma unei autoconstrângerii, a unei obișnuințe personale. Pe vremuri însă, și în cazul adulților ea era produsă în mod nemijlocit prin constrângeri externe. Se dovedește aici din nou ceea ce anterior a fost definit ocazional ca „*principiu sociogenetic*” fundamental. Istoria unei societăți se reflectă în istoria fiecărui individ. Procesul de civilizare, parcurs de societate în ansamblu, de-a lungul a numeroase secole, trebuie parcurs din nou, în formă prescurtată, de fiecare individ în parte ; căci nimeni nu se naște „civilizat”.

Un alt punct de pe această curbă civilizatoare merită, de asemenea, să fie tratat cu atenție. Din descrierile făcute de anumiți observatori reiese că oamenii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au fost mai „puțin curați” decât în secolele premergătoare. Dacă verificăm aceste observații, cel puțin un anume aspect se dovedește adevărat : se pare că folosirea apei ca mijloc de îmbăiere și de asigurare a curățeniei s-a diminuat la trecerea spre epoca modernă, cel puțin dacă facem o comparație între viața straturilor superioare. Privind astfel schimbarea, există o explicație simplă a acestui fapt, care, desigur, trebuie cercetată în amănunt. La sfârșitul Evului Mediu era bine cunoscut faptul că spălându-se în băile comune oamenii puteau contracta diverse boli, chiar fatale. Pentru a înțelege efectele unei asemenea experiențe trebuie să ne transpunem în starea de conștientizare proprie acestei societăți, în care interdependențele cauzale, modalitatea de transmitere a bolilor și ideea de contaminare erau încă relativ neclare. Ceea ce se putea întipări în minte în această situație era o realitate simplă : băile cu apă sunt periculoase, există pericolul de contaminare. Căci, într-adevăr, îmbolnăvirile în masă, epidemiile, ale căror valuri au copleșit societatea de nenumărate ori, erau adeseori percepute de oameni ca un fel de otrăvire. Știm și înțelegem cât de cumplită era teama ce îi cuprindea pe oamenii de atunci la vederea unor epidemii. Era o teamă care, spre deosebire de nivelul la care se află experiența noastră socială, nu putea fi încă diminuată și canalizată în anumite direcții, printr-o cunoaștere exactă a interrelațiilor cauzale și a limitelor pericolului. Se prea

poate ca în acele vremuri consumul de apă, îndeosebi consumul de apă caldă destinat îmbăierii, să fi fost asociat cu o asemenea teamă, relativ nedefinită, cu mult mai mare decât pericolul real pe care îl reprezenta. Iar dacă într-o societate aflată la acest standard de experiență un anumit obiect sau o anumită conduită ajung să fie dublate de teamă, atunci, într-adevăr, poate dura uneori mult timp până când teama și totodată simbolurile ei, interdicțiile și opozițiile respective, scad din nou. Se prea poate ca, pe parcursul generațiilor, amintirea cauzei inițiale a acestei angoase să dispară complet. Ceea ce rămâne viu în conștiința oamenilor este eventual doar un sentiment care se transmite de la o generație la alta, sentimentul că folosirea apei este însoțită de pericole, precum și o indispoziție generalizată, un sentiment de aversiune cultivat de fiecare dată din nou în privința acestei utilizări. Astfel, de exemplu, întâlnim într-adevăr în secolul al XVI-lea afirmații de genul:

„Estuves et bains, je vous en prie
Fuyès-les, ou vous en mourrés.”

Acestea sunt vorbele unui medic, Guillaume Bunel, de la 1513, care, printre altele, dă sfaturi pentru evitarea ciumei (*Œuvres excellentes et à chascun désirant soy de peste préserver*, reeditată de Ch.J. Richelet, Le Mans, 1836); pentru a înțelege efectele unei spaime care, în comparație cu a noastră, e mai slab delimitată, este suficient să observăm felul în care în sfaturile date de acesta – privind de pe pozițiile standardului nostru – se îmbină adevăruri cu închipuiri fantasmagorice. Chiar și în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea mai întâlnim avertismente legate de utilizarea apei, motivate de exemplu prin faptul că este dăunătoare pentru piele sau că există pericolul de a răci. În realitate, se pare că aici avem de-a face cu un val de teamă care se retrage treptat; dar, la nivelul actual al cercetării, aceasta este doar o ipoteză.

Oricum, ea indică foarte clar cum *ar putea* fi explicate astfel fenomene. De asemenea, demonstrează o realitate caracteristică în mare măsură întregului proces de civilizare: acesta se petrece în interdependență cu o delimitare tot mai exactă a pericolelor exterioare și, corespunzător, cu o delimitare și o canalizare a temerilor față de asemenea pericole. Pericolele exterioare ale vieții umane devin mai previzibile, căile și spațiile de manifestare ale temerilor umane, mai regulate. Incertitudinea vieții ne apare a fi uneori în vremurile noastre suficient de mare, dar ea este infimă, de exemplu, față de incertitudinea individului care trăia în societatea medievală. Într-adevăr, o reglementare mai puternică a surselor de angoasă, creată treptat, o dată cu trecerea la structura societății noastre, este una dintre premisele elementare pentru standardul de conduită căruia îi dăm expresie prin conceptul de „civilizație”. Platoșa conduitei civilizate ar ceda extrem de repede dacă, prin transformarea societății, ne-ar copleși din nou o asemenea incertitudine, o previzibilitate atât de mică a pericolelor ca pe vremuri. Nu ar dura însă mult și temerile corespunzătoare ar sparge limitele ce li se impun în prezent.

În orice caz, o formă specifică de angoasă crește o dată cu civilizația progresivă. Este vorba de temerile „interioare”, semiconștientizate, temerile față de încălcarea restricțiilor care îi sunt impuse omului civilizat. Câteva considerații sintetice pe această temă vor putea fi citite la sfârșitul celui de-al doilea volum, în cadrul „Schitei unei teorii a civilizației”.

ANEXĂ

Traducerea citatelor

p.56: „Curtenia (...) își trage fără îndoială numele de la curte, de la viața de curte. Curțile marilor seniori sunt locul unde fiecare dorește să-și facă o situație. Aceasta nu se poate înfăptui decât câștigând favoarea principelui și a mărimilor de la curte. Astfel lumea se străduiește pe cât posibil să le intre acestora în grații. Nimic nu este mai convingător decât să-i faci pe ceilalți să creadă că ești dispus să-i servești din răsuputeri și în orice condiție. Totuși, nu întotdeauna suntem în stare să procedăm așa, uneori nedorind-o, din motive îndreptățite. Curtenia servește ca substitut pentru această stare. Prin intermediul ei îi asigurăm pe cei din jur, prin comportarea noastră *exterioară*, că există disponibilitatea de a-i servi. Acest fapt ne face să câștigăm încrederea celorlalți, în rândul cărora se dezvoltă imperceptibil o afecțiune pentru noi, încât persoana respectivă devine dornică să ne facă bine. Curtenia determină în general o asemenea atitudine, oferindu-i un avantaj special celui care o deține. De fapt, îndemânarea și virtutea sunt cele care ne fac în realitate să ne bucurăm de stima oamenilor. Dar cât de puțini sunt cei care apreciază corect cele două virtuți? Cu cât mai puțin numeroși sunt aceia care le consideră demne de a le cinsti cum se cuvine? Oamenii, mult prea preocupați de ceea ce li se înfățișează, sunt mișcați de ceea ce îi atinge prin comportamentul *exterior*, îndeosebi când se ivesc circumstanțele favorabile. Această afirmație se potrivește întocmai unei persoane curtenitoare.”

p.57: „...„că se vorbește mai bine germana în Saxonia decât în orice altă parte a imperiului”.

(...) „este greu pentru o națiune, care cuprinde atâtea popoare independente, să se supună deciziilor unui număr mic de savanți”.

„Desfid pe oricine ar putea numi (...) un spirit creator din Parnasul vostru, un poet german, care să fi produs din resurse proprii o operă de oarecare reputație⁸.”

p.58: „Mă confrunt (...) cu o limbă semibarbară, împărțită în tot atâtea dialecte câte provincii germane există. Fiecare comunitate este convinsă că dialectul pe care îl vorbește este cel mai bun.”

„Progresul neînsemnat pe care l-am înregistrat nu trebuie pus nici în seama spiritului german, (...) nici a geniului națiunii, ci putem da vina doar pe succesiunea de evenimente nefericite, pe războaiele care ne-au ruinat și ne-au sărăcit, atât ca număr de populație, cât și financiar.”

„Starea a treia nu se mai complace într-o rușinoasă degradare. Părinții asigură educația copiilor lor, fără să se mai înglodeze în datorii. Iată că au fost create premisele pentru acea fericită revoluționare pe care o așteptam.”

p.59 : „Pentru a vă convinge de prostul gust care domnește în Germania până în zilele noastre nu este nevoie decât să frecvențați spectacolele publice. Acolo veți putea urmări reprezentările abominabilelor piese ale lui Shakespeare, traduse în limba noastră, întregul auditoriu fiind cuprins de extaz în fața acestor farse ridicole, demne de sălbaticii din Canada. Le descriu în acești termeni, deoarece păcătuiesc față de orice regulă a teatrului. Aceste reguli nu sunt în nici un caz arbitrare.

Iată hamalii și groparii care își fac apariția și susțin niște monoloage demne de ei ; apoi urmează prinții și reginele. Cum ar putea un asemenea amestec bizar de ticăloșie și măreție, de bufonerie și tragism să emoționeze și să placă?

Îi putem ierta lui Shakespeare aceste abateri bizare ; căci începuturile artei nu înseamnă niciodată și apogeul ei.

Dar iată-l și pe Götz von Berlichingen făcându-și intrarea în scenă, o imitație detestabilă a acestor piese engleze, în timp ce publicul aplaudă cu entuziasm, cerând repetarea acelor platitudini dezgustătoare.”

„După ce mi-ați vorbit despre clasele inferioare, mă văd nevoit să continui cu aceeași franchețe în privința universităților.”

p.60 : „Desigur, nu pretind că aș fi de acord cu neregulile barbare de care abundă aceasta (tragedia lui Shakespeare *Iulius Caesar*). Este de-a dreptul surprinzător că nu există și mai multe într-o lucrare scrisă într-un secol ignorant de un om care nici măcar nu cunoștea latina și care nu a avut alt maestru decât propriul său geniu.”

p.65 : „La gentilomul german se observă acel aer trufaș și îngâmfat, care merge până la o subită dispoziție capricioasă. Umflându-se în pene de descendența lor până la a șaisprezecea spită, pe care sunt oricând dispuși s-o dovedească, disprețuiesc pe oricine nu are aceleași calități.”

pp. 74-75 : „Hamburg a rămas în urmă. De atunci a traversat o perioadă de faimă (...), a făcut anumite progrese (...), pentru a-și spori, pentru a-și desăvârși nu zic numai șansele (...), ci și civilizarea și evoluția pe linia științelor și artelor (...), a luxului, a dezinvolturii, a frivolității (...); mai are nevoie de un număr de ani sau de evenimente care să-i aducă noi valuri de străini (...) și creșterea opulenței.”

p.82 : „Mă surprinde să constat ce false sunt opiniile învățaților noștri în privința a ceea ce considerăm că reprezintă civilizația. Dacă i-aș întreba pe majoritatea în ce constă civilizația, ar răspunde că civilizația unui popor înseamnă îmblânzirea moravurilor, buna-cuviință, politețea și răspândirea cunoștințelor, încât conveniențele să țină locul regulilor de amănunt : toate acestea nu-mi arată decât masca virtuții, nu și chipul ei, iar civilizația nu îndeplinește nici un rol în societate dacă nu dă formă și substanță virtuții.”

p.83 : „În toate limbile... în toate epocile, tablourile reprezentând ciobănași îndrăgostiți de turmele și de câinii lor își găsesc calea spre sufletul nostru, moleșit de rafinamentul luxului și de falsa civilizație.»

p.88 : (...) „alungă industria și meșteșugurile și aruncă prin urmare stările în sărăcie și depopulare.”

„De aici rezultă cum ciclul ce conduce de la barbarie la decadență, trecând prin civilizație și bogăție, poate fi reluat de un ministru abil și atent, mecanismul fiind remontat înainte de a se fi stins.”

p.89 : „Exemplul tuturor imperiilor, care l-au precedat pe al Domniei voastre, și care au parcurs cercul civilizării, reprezintă în detaliu o dovadă a ideilor pe care tocmai le-am avansat.”

p.90 : „Iată în cele din urmă că a venit și momentul acelei târzii dreptăți”.

(...) „dacă acum nu prevalează binele, este datorită faptului că binele este cu neputință.”

(...) „în locul virtuții și al binelui²⁹”.

(...) „care pune mai multe obstacole în calea fericirii generale, a progresului rațiunii umane, a civilizării depline a oamenilor, decât interminabilele războaie în care principii nechibzuți se lasă atrași în orice moment.”

„Rațiunea umană nu este încă destul de experimentată; *civilizarea oamenilor încă nu s-a încheiat*; până în prezent, nenumărate obstacole au împiedicat progresul cunoștințelor utile, singurele care pot contribui la perfecționarea guvernelor, legilor, educației, instituțiilor și moravurilor noastre³².”

p.91 : „Regele a reușit să transforme o națiune, agitată până în acel moment, într-un popor pașnic, periculos doar pentru dușmani... Moravurile s-au temperat...”

p.92 : „În ciuda barbariei unei părți a legilor, în ciuda viciilor dovedite de principiile administrative, de majorarea impozitelor, de forma lor oneroasă, de duritatea legilor fiscale, în ciuda preceptelor rele care dirijau legislația guvernamentală cu privire la comerț și la manufacturi, și în cele din urmă în ciuda persecuției la care erau supuși protestanții, se poate observa faptul că oamenii din regat trăiau în pace sub protecția legilor.”

p.98 : „În ciuda faptului că această conduită conformă conveniențelor este un dat al unei firi alese, uneori, datorită unor carențe educative, observăm că anumiți oameni bine situați și erudiți duc lipsă de această grație.”

„Întoarce-te când scuipi, pentru a nu stropi pe nimeni. Atunci când sputa cade la pământ, trebuie călcată cu piciorul, pentru a nu-i dezgusta pe ceilalți. Dacă acest lucru nu este posibil, servește-te de o batistă.”

p.105 : „Urmează-l pe omul onorabil, tratează-l cu ostilitate pe cel rău.”

„Atunci când însoțitorii te mânie, fiule, ai grijă să nu devii coleric, fapt pe care l-ai putea regreta într-o bună zi⁹.”

„Un om rafinat nu se cade să soarbă zgomotos din lingura sa, când se află în prezența altora; așa se poartă curtenii, care se complac a se comporta fără rafinament.”

p. 106: „Unii oameni mușcă dintr-o felie, iar apoi o înmoaie în castron, așa cum fac țărani; cei de la curte resping asemenea proaste maniere¹¹.”

„Unii oameni rod osul, apoi îl pun înapoi pe platou; este un fapt reprobabil¹².”

„Cel care își drege glașul când se așază la masă și cel care își suflă nasul în fața de masă sunt amândoi prost crescuți, atât cât îmi este dat să pot aprecia¹³.”

„Cel ce-și suflă nasul deasupra mesei și se șterge apoi cu mâna este un neghiob care, crede-mă, nu cunoaște manierele alese¹⁴.”

„Cel care suflă ca o focă atunci când mănâncă, așa cum fac unii, și care plescăie ca un bădăran bavarez nu dă dovadă de bună creștere¹⁵.”

„De asemenea, în timpul mesei nu vă scărpingați pe după gât cu mâna goală; dacă este necesar, faceți-o cum este politicos, cu ajutorul hainei¹⁶.”

p. 107: „Nu se cade să vă băgați mâinile în urechi sau în ochi, așa cum fac unii, sau să vă scobiți în nas în timpul mesei; aceste trei obiceiuri nu sunt cuviincioase¹⁷.”

„aud spunându-se (iar dacă este adevărat, faptul este neplăcut), că unii mănâncă fără să se fi spălat; înțepenească-li-se degetele¹⁸.”

„de asemenea, se cade să mănânci cu mâna din partea opusă față de comeseanul tău; dacă vecinul se află în dreapta, să mănânci cu mâna stângă; abține-te să mănânci cu ambele mâini²⁰.”

„ai grijă să nu fii nevoit să roșești de rușine²².”

p. 111: „Această noutate a fost considerată un semn de rafinament atât de excesiv, încât soția dogelui a fost aspru dojenită de oamenii bisericii, care au invocat abaterea mâniei cerești asupra ei. La scurt timp, ea a fost lovită de o boală respingătoare, iar Sf. Bonaventura nu a ezitat să declare că era o pedeapsă trimisă de Dumnezeu.”

p. 119: „Astfel, un nobil sau orice om onorabil nu se cade să alerge pe străzi și nici să se grăbească prea tare, căci aceasta-i o purtare ce i se potrivește unui lacheu, nu unui om cu stare... Pe de altă parte, nici nu este cazul ca un om să umble prea încet, ca o matroană impunătoare sau o tânără mireasă.”

p. 120: „Nu mânca pâine înainte de a se servi la masă carnea, căci lași impresia de lăcomie sau că ești înfometat...”

„Nu uita să-ți înghiți îmbucătura și să te ștergi la gură înainte de a bea.”

„Mi se pare că pentru a dobândi ceea ce se numește cunoașterea lumii trebuie în primul rând să te străduiești să cunoști oamenii așa cum sunt în general, ca să dobândești apoi cunoștințe anume despre cei cu care conviețuim, adică să le cunoști înclinațiile și părerile bune și rele, virtuțile și defectele.”

p.122 : „Fii atent, copile, să te porți cum se cuvine când te așezi la masă ca să mănânci. Oricare ar fi anturajul, oricare ar fi compania în care te afli, fii curtenitor, încât ceilalți să vorbească bine despre tine ; încrede-te în faptul că oamenii te vor condamna sau elogia după purtarea ta.”

p.124 : „Obiceiuri care se practicau cândva au fost abandonate în prezent, iar în fiecare zi sunt inventate noi acte de bravură. Faptele oamenilor nu ajung nicicând să se stabilizeze. Sunt transformabile și adeseori suferă modificări ; ceea ce era permis ieri, azi devine reprobabil, iar apoi vom vedea cum se impun anumite obiceiuri care se bucură azi de puțină considerație.”

A

pp.126-130 : *Acestea sunt versurile lui Tannhäuser despre manierele curtenești*⁴¹.

- 1 Consider că un om binecrescut este cel care aplică întotdeauna bunele maniere și care nu se comportă nicicând altfel.
- 2 Există variate forme de bune maniere, iar acestea sunt utile în numeroase circumstanțe ; trebuie să știți că cine le respectă nu va da decât rareori dovadă de o purtare proastă.
- 25 Când stați la masă, aduceți-vă întotdeauna aminte de cei săraci ; Dumnezeu vă va răsplăti, dacă îi tratați cu milostivenie.
- 33 Un om rafinat nu se cade să soarbă supa zgomotos din lingură ; așa se comportă oamenii de la curte, care adesea se poartă ca niște neciopliți.
- 37 Nu se cade să bei din farfurie, deși unii, care se complac în acest prost obicei, ridică farfuria cu nerușinare și sorb de parcă și-ar fi pierdut mințile.
- 41 Cei care se năpustesc asupra farfuriilor, mănâncă, de parcă ar fi niște porci, sorbind dezgustător și plescăindu-și buzele...
- 45 Unii oameni mușcă dintr-o felie, apoi o înmoaie din nou în castron după deprinderile din naștere ; oamenii bine crescuți resping asemenea proaste obiceiuri.
- 49 Unii oameni rod osul, apoi îl pun înapoi pe platou ; acesta este un fapt reprobabil.
- 53 Cei cărora le place să mănânce cu muștar și sare trebuie să bage de seamă să nu practice obiceiul jegos de a-și băga degetele în condimente.

- 57 Cel care își drege glasul când se așază la masă și cel care își suflă nasul în fața de masă sunt amândoi prost crescuți, atât cât îmi este dat să apreciez.
- 65 Cel ce vrea să vorbească și să mănânce, care vrea să facă două lucruri în același timp și cel care vorbește în somn, arareori vor avea ocazia să se odihnească.
- 69 Nu face zgomot la masă, așa cum procedează unii. Amintiți-vă, prieteni, că nimic nu este mai puțin cuviincios...
- 81 Este un semn de proastă creștere când văd pe cineva care are mâncare în gură și bea în același timp, ca un animal.
- 85 Nu se cade să suflă în pocalul din care bei, așa cum le face unora plăcere; este un prost obicei care ar trebui evitat.
- 94 Înainte de a bea, șterge-te la gură, ca să nu murdărești ceea ce bei; acest act de curtenie trebuie mereu respectat.
- 105 Este o dovadă de proastă creștere să stai cu coatele pe masă în timp ce mănânci; la fel este să rămâi cu capul acoperit atunci când ești curtenitor cu doamnele.
- 109 În timpul mesei nu vă scărpițați pe după gât cu mâna goală; dacă este necesar, procedați așa cum este politicos, cu ajutorul hainei.
- 113 Este mai potrivit să vă scărpițați cu ajutorul hainei decât să vă murdăriți mâinile; privitorii îi vor remarca pe cei care se comportă în acest fel.
- 117 Nu se cade să vă curățați dinții cu cuțitul, cum fac unii și cum se poate adeseori vedea; este un prost obicei.
- 125 Dacă cineva obișnuiește să-și lărgească cingătoarea la masă, credeți-mă, nu este cu adevărat curtenitor.
- 129 Cel care își suflă nasul deasupra mesei și care se șterge apoi cu mâna este un neghiob care, crede-mă, nu cunoaște manierele alese.
- 141 Aud spunându-se (iar dacă este adevărat, faptul este neplăcut) că unii mănâncă fără să se fi spălat; înțepenească-li-se degetele.
- 157 Nu se cade să va băgați mâinile în urechi sau în ochi, așa cum fac unii, sau să vă scobiți în nas în timpul mesei; aceste trei obiceiuri nu sunt cuviincioase.

Note de subsol de la pp. 127-130:

Prima regulă este aceasta : când te așezi la masă, gândește-te în primul rând la cei săraci și nevoiași.

313 Nu se cade să-ți sorbi supa din blid, ci cu o lingură, așa cum se cuvine.

315 Cei ce se apleacă deasupra castronului și plescăie necuviincios din gură ca porcii, își au locul printre animale.

319 A sufla ca un somon, a plescăi ca un bursuc și a-ți drege glasul înainte de a mânca, toate trei [obiceiurile] sunt cât se poate de necuviincioase.

Așezându-se lângă ea, îi spune persuasiv :

Nu plescăi din gură când mănânci cu lingura ; cel ce produce asemenea sunete când folosește lingura se poartă ca un animal. De cei ce scot asemenea zgomote, fă bine și te depărtează.

201 Pentru nimic în lume nu se cade să-ți sorbi supa zgomotos.

346 Fie ca oamenii rafinați să fie feriți de cei ce rod osul, ca să-l pună înapoi iarăși pe platou.

8 O bucată din care ai mușcat nu trebuie pusă înapoi pe platou.

22 Nu râde și nici nu vorbi cu gura plină.

15 Cine dorește să bea, se cade să înghită întâi tot ce are în gură.

149 Iar atunci când ai gura plină, în nici un caz să nu bei.

111 Nu sufla asupra bucatelor, nici dacă sunt prea reci, nici dacă sunt prea fierbinți.

155 Înainte de a bea, șterge-ți gura cu un șervet.

Nu bea cât timp ești murdar la gură, căci este un obicei rușinos.

146 Nu sufla nici asupra băuturii, nici asupra mâncării.

30 Evită să te scobești între dinți cu un cuțit de la masă.

11 Nu apuca nicicând bucatele cu mâinile nespălate.

9 Nu-ți băga degetele nici în urechi, nici în nas.

p.133:

D

„Ce crezi că le-ar fi spus episcopul și compania sa aleasă (...) acelor pe care uneori îi vedem tolăniți ca porcii, care își bagă râțul în ciorbă și care nici măcar nu-și ridică fața și nici nu-și îndreaptă privirea, cu atât mai puțin mâinile de pe bucate, umflându-și obrații de parcă ar sufla la trompetă sau ar încerca să aprindă focul cu foalele, care nu mănâncă, ci hăpăie ca animalele, mănjindu-se pe brațe până la coate, și care apoi își murdăresc șervetul încât față de acesta o cârpă de bucătărie ar părea curată.

Oricum, acești hulpavi nu se rușinează să folosească șervetul murdărit pentru a-și șterge sudoarea (care, datorită felului grăbit și excesiv de a mânca adesea le curge pe frunte și pe față, prelingându-se pe grumaz) și chiar pentru a-și sufla nasul, ori de câte ori e nevoie.”

pp.133-134 :

E

După ce copilul s-a așezat pe scaun, dacă există un șervet pe farfuria din fața lui, se cuvine să-l ia și să și-l pună pe brațul sau pe umărul stâng; apoi să-și așeze pâinea în partea stângă, iar cuțitul în dreapta, la fel și paharul, dacă dorește să-l lase pe masă și dacă poate fi așezat acolo în mod convenabil, fără a-i deranja pe ceilalți. Căci se poate întâmpla ca paharul să nu poată fi pus pe masă sau în dreapta, fără să stânjenească vreun mesean.

Copilul să aibă discernământul de a recunoaște în ce situație se află. Când mănâncă... se cade să ia de pe platou bucata care se află în dreptul său. Dacă se servesc sosuri, copilul poate... să-și înmoaie decent bucatele într-o parte a castronului, fără ca apoi să-l rostească...

Este absolut necesar ca un copil să fie educat de la o vârstă fragedă cum să tranșeze o pulpă de batal, o potârniche, un iepure sau altele de acest fel. Este mult prea necuviincios ca un copil să le ofere altora o bucată din care a ros deja, sau ceva ce nu-i place să mănânce, *cu excepția servitorului său*. Nici nu este decent să scoată din gură ceva mestecat și să pună bucata înapoi pe platou, cu excepția situației că este vorba de vreun oscior pe care l-a ros, așteptând să i se aducă desertul; căci după ce l-a ros, îl va pune înapoi pe farfurie, acolo unde va arunca și sămburii de cireșe, prune și alte asemenea fructe, căci nu se recomandă să-i înghită sau să-i arunce pe jos.

Copilul nu se cade să roadă oasele atât de necuviincios încât să semene cu câinii.

Când un copil vrea să pună sare în mâncare, se cade să o ia cu vârful cuțitului, și nu cu trei degete.

Copilul să taie carnea în bucăți mici pe farfuria lui... și nu se cade să ducă bucățile de carne la gură ba folosindu-se de o mână, ba de cealaltă, cum fac copiii mici, care învață să mănânce; să procedeze așa cu mâna dreaptă, apucând pâinea și carnea decent, doar cu trei degete.

Cât despre obiceiul de a mesteca, acesta e diferit de la țară la țară. Germanii mestecă mâncarea cu gura închisă, și li se pare urât să procedeze altfel. Pe de altă parte, francezii țin gura pe jumătate deschisă, și găsesc procedeul germanilor mai degrabă murdar. Italienii mestecă mai lent, iar francezii mai uniform, considerând că modul italian este prea delicat și prețios.

Așa că fiecare națiune are ceva particular, diferit de celelalte. Încât copilul va proceda după obiceiurile locului.

În plus, germanii folosesc lingura pentru a mânca supa și tot ceea ce este lichid, iar italienii furculița. Francezii se folosesc de ambele, după cum se potrivește și li se pare mai avantajos. Italienii preferă în general ca fiecare persoană să se folosească de propriul cuțit. Dar germanii recomandă folosirea unuia singur, în sensul că îi indispuie foarte tare ca cineva să-și scoată cuțitul propriu ori să ceară unul. În Franța uzanțele sunt diametral opuse: toți comensii vor face uz de două sau trei cuțite, fără să li se pară nepotrivit să ceară unul, să-l apuce, sau să-l înmâneze altora, dacă îl au. Încât dacă cineva îi cere unui copil cuțitul, el trebuie

să-l ofere după ce l-a șters de șervet, ținându-l de vârf și oferind mânerul celui care i-l cere: nu se cuvine să facă altfel.

pp.135-136:

G

Dacă toată lumea mănâncă de pe același platou, să bagi de seamă să nu întinzi mâna *înainte ca cei de rang superior să se fi servit*, iar bucatele să le apuci doar de pe partea îndreptată spre tine; cu atât mai puțin să nu te repezi la cele mai bune bucăți, chiar dacă ești ultimul care se servește. Trebuie de asemenea să subliniem faptul că de fiecare dată se cade să-ți ștergi lingura atunci când, după ce ai dus-o la gură, dorești să te servești de pe alt platou, *unii oameni fiind atât de sensibili, încât nu doresc să mănânce supa în care ți-ai băgat lingura după ce ai dus-o la gură*. Iar dacă ești la masă cu oameni foarte rafinați, nu este îndeajuns să-ți ștergi lingura; nu se cade s-o folosești, ci să ceri alta. De asemenea, în multe locuri lingurile sunt aduse o dată cu bucatele, *iar ele nu servesc decât la a-ți lua supa ori sosul*.

Nu se cade să mănânci supa din castron, ci să ți-o torni, așa cum se cuvine, în farfuria ta; dacă este prea fierbinte, este nepolitic să suflă în fiecare lingură pe care o iei; trebuie să aștepti până se răcește. Dacă ai ghinionul să te arzi în gură, trebuie să suferi în tăcere, dacă poți, fără să lași să se observe; dar dacă arsura este insuportabilă, cum se întâmplă uneori, înainte ca ceilalți să fi observat ceva, se cade să apuci farfuria cu o mână, s-o ridici la nivelul gurii, și în timp ce-ți acoperi gura cu cealaltă mână, să scuipi în farfurie ceea ce ai în gură, iar apoi să dai farfuria unui lacheu care se află în spatele tău. Civilitatea îți impune să fii politic, dar nu presupune să procedezi ca și cum ai avea intenția să te sinucizi. Este cât se poate de nepolitic să atingi tot ceea ce este gras, un sos, un sirop etc. cu degetele, pe lângă faptul că te obligă să comiți încă vreo două sau trei acte de necuviință. Unul ar fi acela de a-ți șterge frecvent mâinile de ștergarul tău, să-l murdărești ca pe o cârpă de bucătărie, încât celor care te vor vedea ștergându-te la gură cu el să li se facă greață. Altul ar fi să-ți ștergi degetele de pâine, fapt care este la rândul său cât se poate de nepotrivit; iar al treilea ar fi să-ți lingi degetele, ceea ce reprezintă culmea nepoliteții.

(...) existând numeroase obiceiuri care s-au schimbat, nu mă îndoiesc că și unele dintre acestea se vor schimba în viitor.

Pe vremuri era permis... să-ți înmoi pâinea în sos, cu condiția să nu fi mușcat din acea bucată; în zilele noastre ar fi un comportament țărănesc. Pe vremuri era permis să scoți din gură ceea ce nu puteai să mănânci și să arunci acea îmbucătură pe jos, cu condiția s-o fi făcut cu îndemânare; acum ar fi un fapt de-a dreptul dezgustător...

p.136:

H

În Germania și în regatele nordice se cade ca un principe să ridice primul paharul în cinstea oaspeților săi, apoi să le ofere același pahar sau potir, de obicei umplut cu același vin; nu este o lipsă de politețe să

bea din același pahar, ci un semn de sinceritate și de prietenie; de asemenea, femeile sunt primele care beau, apoi oferă paharul lor sau îl transmit persoanei căreia i se adresează, cu același vin, *fără ca acest lucru să fie considerat o favoare specială, așa cum se consideră în zilele noastre...*

Nu sunt de acord (...) – fără ca în acest fel să doresc să aduc ofensă gentilomilor din Nord – cu obiceiul de a bea din același pahar, și cu atât mai puțin sunt de acord să se bea ceea ce a rămas de la doamne; acest obicei are un aer dubios, care mă face să doresc ca sinceritatea să se manifeste în alt fel.

pp.138-140:

J

Ustensilele necesare la masă

La masă se cade să folosești un șervet, o farfurie, un cuțit, o lingură și o furculiță: ar fi împotriva bunei-cuviințe să nu dispui de vreunul dintre aceste obiecte când mănânci.

Persoana care deține rangul cel mai înalt din acea societate este prima care își desface șervetul, iar ceilalți trebuie să aștepte, ca să-l desfacă apoi pe al lor. Când persoanele sunt aproape de același rang, toți își desfac șervetul deodată, fără ceremonie. (...)

Este necuviincios să folosești șervetul pentru a-ți șterge fața; cu mult mai necuviincios este să te ștergi pe dinți cu ajutorul acestuia și ar fi una dintre cele mai grave încălcări ale bunei-cuviințe să-l folosești pentru a-ți șterge nasul... Felul în care este posibil și necesar să folosești șervetul la masă este acela de a te șterge la gură, pe buze și pe degete, când sunt grase, pentru a-ți șterge cuțitul înainte de a tăia pâinea și pentru a curăța lingura și furculița după ce le-ai folosit. (...)

Când degetele sunt foarte murdare, șterge-le întâi de o bucată de pâine, care să rămână apoi pe farfurie, și pe urmă șterge-le de șervet, pentru a nu-l murdări prea mult.

Când lingura, furculița sau cuțitul sunt murdare sau grase, nu se cuvine să le lingi și nu este în nici un caz cuviincios să le ștergi de fața de masă, așa cum nu se cuvine să ștergi nimic de fața de masă; în asemenea ocazii trebuie să te folosești de șervet, iar fața de masă să fie păstrată foarte curată, fără să fie pătată cu apă, vin sau cu orice ar putea-o murdări.

Când farfuria este murdară, în nici un caz nu trebuie s-o zgârii cu lingura sau furculița pentru a o curăța, cum nu se cade să cureți farfuria sau fundul oricărui alt vas cu degetele: aceasta-i cât se poate de indecent, și ori nu te atingi de ele, ori, dacă există posibilitatea să le schimbi, cere să ți se aducă altă veselă.

Când te afli la masă, nu se cade să ții cuțitul tot timpul în mână, e de ajuns să-l apuci când dorești să te servești de el.

De asemenea, este nepoliticos să bagi o bucată de pâine în gură cât timp ții cuțitul în mână; este și mai nepoliticos să procedezi astfel, folosindu-te de vârful cuțitului. Aceeași regulă trebuie respectată când mănânci mere, pere sau alte fructe. (...)

Este contrar bunei-cuviințe să apuci furculița sau lingura cu toată mâna, ca și cum ai ține un băț în mână; trebuie să le apuci cu degetele.

Nu se cade să te folosești de furculiță ca să duci la gură bucate lichide... pentru aceasta te folosești de lingură.

Este politicos ca de fiecare dată când vrei să duci la gură o bucată de carne să te folosești de furculiță, *căci buna-cuviință nu permite să atingi nimic din ceea ce este gras cu degetele*, nici sosurile, nici siropurile; iar dacă cineva procedează în acest fel, nu va avea cum să nu comită și alte necuviințe, precum aceea de a-și șterge frecvent degetele de șervet, fapt care l-ar face extrem de murdar și necuviincios sau de bucată de pâine, fapt extrem de nepolitic, sau să-și lingă degetele, ceea ce nu le este permis oamenilor cu stare și rafinați. (...)

pp.140-141:

K

Șervetul așezat pe farfurie, menit să protejeze hainele de pete sau de alte resturi de mâncare, ce le-ar murdări, trebuie să-l prinzi în așa fel încât să-ți acopere pieptul până la genunchi, trecându-l pe sub guler și nu băgându-l în guler. Lingura, furculița și cuțitul trebuie de fiecare dată așezate în dreapta.

Lingura este menită pentru bucatele lichide, iar furculița pentru cărnurile consistente.

Când oricare dintre tacâmuri se murdărește, poate fi curățat cu șervetul, dacă nu este posibil să obții alte tacâmuri; evită să le ștergi cu fața de masă, e o grosolanie de neiertat.

Când se murdărește farfuria, să ceri să-ți fie schimbată; ar fi revoltător de grosolan să-ți cureți cu degetele lingura, furculița sau cuțitul.

La mesele bune, servitorii atenți schimbă farfuriile fără să li se ceară. Nimic nu este mai puțin cuviincios decât să te lingi pe degete, să pui mâna pe carne, apoi să duci bucățile la gură cu mâna, să mănânci sosul cu degetele sau să înmoi cu furculița pâine în sos pentru a-l sorbi.

Nu se cade să iei sarea cu degetele. Adeseori copiii bagă în gură bucată după bucată, și este respingător să scoată din gură ceva mestecat, împingând bucățile cu degetele. (...) Nimic nu este mai necuviincios... decât să ridici bucățile de carne la nas pentru a le mirosi, sau să-i îndemni pe alții să le miroasă, este o nepolitețe la adresa gazdei care te-a invitat la masă; dacă se întâmplă să găsești ceva murdar în bucate, să te debarasezi de acele bucăți fără ostentație.

p.14:

L

...După aceea își va agăța șervetul, așezând pâinea la dreapta, iar cuțitul la stânga, pentru a tăia carnea fără s-o rupă. (...) Va avea de asemenea grijă să nu bage cuțitul în gură. Nu trebuie să-și țină mâinile pe farfurie... nici să se reazeme cu cotul de ea, căci așa fac doar cei vârstnici sau infirmi.

Copilul binecrescut va fi ultimul care se servește când se află în prezența celor mai mari...

...dacă se va servi cu carne, o va tăia corect cu cuțitul, mâncând-o cu pâine. Este un obicei țărănesc și murdar să scoți din gură bucată de carne pe care ai mestecat-o și s-o pui pe farfurie. Nici nu este permis să pui înapoi pe farfurie o bucată din care te-ai servit.

pp.141-142:

M

„Cu puțin timp în urmă, abatele Cosson, profesor de literatură la Colegiul Mazarin, mi-a povestit despre un dineu la care participase cu câteva zile în urmă împreună cu niște curteni... la Versailles.

– Pun prinsoare, i-am spus, că ați comis o sută de necuviințe.

– Ce vreți să spuneți? întrebă abatele Cosson prompt, vizibil perturbat. Consider că am procedat la fel ca toți ceilalți.

– Ce îndrăzneală! Pun rămășag cu n-ați procedat în nici un fel ca toată lumea. Dar mă voi referi doar la dineu. În primul rând, ce ați făcut cu șervetul atunci când v-ați așezat la masă?

– Cu șervetul? Am făcut ca toți ceilalți; l-am despăturit, l-am întins, și l-am prins cu un colț de o butonieră.

– Ei bine, dragă domnule, ați fost singurul care a procedat așa; șervetul nu se despătorește, ci se ține pe genunchi. Și cum ați mâncat supa?

– Ca toată lumea, cred. Am luat lingura cu o mână și furculița cu cealaltă...

– Furculița, Dumnezeu! Nimeni nu se folosește de furculiță ca să mănânce supa... Dar spuneți-mi cum ați mâncat pâinea.

– Desigur, ca toți ceilalți: am tăiat-o, așa cum se cade, cu cuțitul.

– Vai de mine, pâinea se rupe, nu se taie... Să trecem mai departe. Cafeaua, cum v-ați băut cafeaua?

– Desigur, ca toată lumea; era fierbinte, așa că am turnat câte puțin din ceașcă în farfurie.

– Ei bine, cu siguranță că n-ați băut-o ca toți ceilalți: lumea își bea cafeaua din ceașcă, nu din farfurie...”

p.142:

N

„Cu siguranță, furculița este o invenție mai târzie decât degetele, dar cum nu suntem *canibali*, înclin să cred că a fost o invenție bună.”

p.143: Acest tratat nu a fost conceput pentru a fi tipărit, ci exclusiv întru mulțumirea unui gentilom de provincie, care îl rugase pe autor, în calitate de prieten apropiat, să formuleze câteva precepte de conduită civilizată pentru fiul său, pe care intenționa să-l trimită la curte la terminarea studiilor și a instruirii.

...el (autorul) a alcătuit lucrarea doar *pentru oamenii bine crescuți; doar lor le este adresată*, și în special tinerilor care pot trage anumite foloase de pe urma acestor mici sfaturi, nu oricine având șansa ori mijlocul de a veni la Paris la Curte, pentru a învăța rafinamentul politeții.

pp.144-145: „Este surprinzător că majoritatea creștinilor consideră buna creștere și comportamentul civilizat doar ca o calitate pur umană și mondenă și că, neaspirând să evolueze spiritual, nu le consideră ca pe o virtute în legătură cu Dumnezeu, cu vecinul nostru și cu noi înșine. Faptul în sine dovedește cât de puțin creștinism există pe lume.”

p.145: „Termenii *courtois* și *courtoisie* (...) au început să se învechească și nu mai țin de bunele maniere. Spunem *civil*, *honneste*; *civilité*, *honnesteté*.”

pp.145-146: „Vecinul meu, burghezul... urmând limbajul burgheziei pariziene (...) care folosește expresiile... *afabilité* și *curtenie*... nu se exprimă politicos, deoarece termenii *courtois* și *affable* abia dacă se mai folosesc printre oamenii de lume, iar termenii *civil* și *honnete* le-au luat locul, așa cum *civilité* și *honneteté* au luat locul celor de *courtoisie* și *affabilité*.”

p.146: „*Urbanitas* înseamnă acea *politesse* de limbaj, de gândire și de maniere, legată îndeosebi de Roma, care era denumită prin excelență «Urbs», orașul, în timp ce printre noi, unde politețea nu este privilegiul unui oraș anume, nici măcar al capitalei, ci în mod exclusiv al curții, termenul de urbanitate devine un termen... de care ne putem... dispensa.”

„Din vremea regenței Annei de Austria, ei (francezii) au fost cei mai sociabili și mai politicoși oameni din lume... iar această politețe nu este în nici un caz o chestiune arbitrară, precum cea pe care o numim «civilité», ci o lege a naturii, pe care au cultivat-o în mod fericit mai mult decât alte popoare.”

p.152: „Știți că burghezii vorbesc cu totul diferit decât noi.”

„Este umilul servitor al Domniei voastre, doamnă, (...) și continuă să fie bolnav, după cum bine știți, din moment ce adesea Domnia voastră a avut amabilitatea de a se interesa de starea sănătății sale.”

...„pe care manierele au introdus-o printre oamenii ce vorbesc cum se cuvine. Oamenii de lume nu spun deloc că un om e defunct, atunci când vor să spună că a murit.”

„Să ne rugăm lui Dumnezeu pentru sufletul defunctului..., dar cei care vorbesc îngrijit preferă să spună: răposatul meu tată, răposatul domn cutare, răposatul duce etc.”

„Pentru sărmanul defunct, iată o manieră absolut burgheză de a te exprima.”

p.153: ...„cât se poate de uzual în rândul burghezilor parizieni și chiar în rândul onora dintre oamenii de la curte, care au fost educați printre burghezi. Aceștia spun: «voyons voir», în loc să spună «voyons» și să evite pe «voir», care este perfect inutil și dezagreabil în acest loc.

Dar de puțin timp încoace se observă un alt prost obicei de exprimare, care a început printre cei de jos și a înflorit la curte, la fel ca favoriții care nu au merite și care au ajuns la poziții înalte pe timpuri. Adică: «il en sçait bien long» pentru a spune că cineva este subtil și ager. Doamnele de la curte încep și ele să folosească această expresie.”

p.154: „Vă sunt cât se poate de îndatorat, doamnă, pentru osteneala de a mă instrui, dar cu toate acestea mi se pare că termenul de «defunct» este un cuvânt consacrat, utilizat de un mare număr de oameni cu maniere alese.”

p.155: „E foarte posibil să existe un mare număr de oameni cu maniere alese, care nu sunt îndeajuns de familiarizați cu rafinamentul limbii

noastre,... un rafinament la îndemâna unui mic număr de oameni ce vorbesc ales și care îi face să nu spună despre cineva că e defunct în loc să spună că a murit.”

„Cu privire la încălcarea manierelor alese, din moment ce nu există reguli bine definite, totul depinde de uzanțele unui număr de oameni manierați, al căror auz este obișnuit cu anumite moduri de exprimare, preferându-le altora.”

pp.161-162: „Atunci când servești, se cade ca întotdeauna să oferi porțiile cele mai bune și să le păstrezi pe cele mai mici, să nu atingi nimic decât cu furculița; de aceea, dacă o persoană de rang îți cere ceva aflat în dreptul tău, este important să știi cum să tranșezi carnea cum se cuvine și metodic, și să știi care sunt cele mai bune porții, pentru a fi în stare să le servești cum se cade.

Modalitatea de tranșare nu este descrisă aici, fiind subiectul unor cărți dedicate acestei probleme, în care toate porțiunile sunt ilustrate, pentru a arăta cum trebuie mai întâi fixată carnea cu o furculiță pentru a o tăia, căci, după cum am afirmat mai înainte, *carnea... nu se cade să fie atinsă cu mâna, nici măcar în timp ce o mănânci*; apoi, unde trebuie așezat cuțitul pentru a o tăia; ceea ce trebuie întâi ridicat... care este bucata cea mai bună și bucata de onoare, ce trebuie servită persoanei cu rangul cel mai înalt. Este ușor să înveți cum se tranșează, după ce ai mâncat de trei sau patru ori la o masă aleasă, și de aceea nu este nici o rușine să te scuzi și să-l lași pe altul să facă ceea ce nu știi să faci tu însuși.

p.162: „Deoarece oficiul de a tranșa la curțile princiare nu este considerat a fi cel mai umil, ci unul dintre cele mai onorabile, acesta trebuie îndeplinit fie de un nobil, fie de o persoană de origine aleasă, cu un trup drept și bine proporționat, cu brațe drepte și cu mâini fine. La tranșare, acesta trebuie să se abțină să facă mișcări ample și să practice gesturi inutile și stupide... și să se asigure că nu este emoționat, *încât să nu aducă dezonoare prin tremuratul trupului și al mâinilor* și pentru că în orice caz acest fapt nu se potrivește cu societatea de la mesele princiare.”

„Tinerii și persoanele de rang neînsemnat nu se cade să se amestece la servit, ci doar să se servească atunci când le vine rândul.”

p.163: „Grație noului sistem, a fost eliminat obiceiul barbar de tranșare a cărnii. Nimic nu poate conferi eleganță unei hălci atât de mari de carne care îl acoperă pe stăpânul casei și-l obligă la corvoada de a o tranșa... *în realitate, dacă nu simți o poftă nestăvilă de mâncare, vederea unei hălci de carne, care emană un iz penetrant în propria sa zeamă, este suficientă pentru a-ți pieri pofta de mâncare*, o bucată mare de carne încântându-l doar pe gurmand. Dacă este necesar să se aducă la masă hălci de carne, ele trebuie așezate pe o măsuță de servit, *unde să se sustragă vederii.*”

B

pp.171: 329 Nu te scărpină pe sub haine cu mâna goală.

p.172:

C

„A nu urina este vătămător pentru sănătate, a urina discret dovedește bună creștere. Există unii care îi educă pe băieți să nu dea drumul vânturilor, strângându-și fesele. Nu este bine ca datorită strădaniei de a părea bine crescut să te îmbolnăvești. Dacă este posibil să te retragi, procedează astfel când ești de unul singur. Dacă nu, așa cum spune o vorbă străveche: prefă-te că tușești și acoperă zgomotul. De ce cărțile nu îi învață pe băieți să nu defecheze, din moment ce este mai periculos să-ți reții vânturile decât să-ți strângi fesele.

Pericolul de a te îmbolnăvi: ascultă sfatul bătrânului din Cos [Hippocrate] ... Totul este în ordine, dacă tragi vânturi fără zgomot. Dar este mai bine să tragi vânturi zgomotos decât să le reții. Oricum, în acest loc ar fi fost util să fie suprimat sentimentul de jenă, ca să-ți liniștești trupul, sau, urmând sfatul oricărui medic, să-ți strângi fesele și să procedezi ca Aethon, care, trebuind să fie atent să nu producă vânturi zgomotoase în templu, s-a rugat lui Zeus, strângând-și fesele. Doar paraziții și persoanele orgolioase afirmă că au învățat să-și strângă fesele.

Maschează zgomotele prin tuse: cei care ar fi jenați dacă s-ar auzi zgomote simulează că i-a apucat tusea. Urmează legea lui Chiliades: acoperă zgomotul produs de vânturi prin tuse.

Cu privire la perniciozitatea reținerii vânturilor: există niște versuri în volumul al doilea al epigramelor lui Nicarchos, unde acesta descrie pericolul de a-ți reține vânturile, dar din moment ce versurile sunt citate de toată lumea, nu le voi comenta aici.”

D

p.173: „De asemenea, nu se cade ca un om onorabil și bine educat să dea curs pornirilor trupești în prezența altor oameni, nici ca apoi să se îmbrace din nou în prezența altora. Nici nu se cade să se spele pe mâini când se întoarce în societatea bună de la locul privat, deoarece motivul pentru care se spală pe mâini va evoca asociații dezagreabile. Din același motiv, nu ține de obiceiurile rafinate ca atunci când dai peste ceva dezgustător pe stradă, așa cum se întâmplă uneori, să te întorci de îndată spre cel care te însoțește și să-i arăți excrementele.

Este și mai puțin decent să oferi altora să miroase ceva fetid, cum fac unii, ba chiar îi îndeamnă pe ceilalți să procedeze astfel, ridicând excrementele, care emană mirosuri pestilențiale, și spunând: «Cum mai duhnește!» Când ar fi mai potrivit să spună: «Pentru că duhnește, abține-te să le miroși».

E

„Nu se cade ca asemenea țărănilor, care n-au fost la curte și nici n-au trăit printre oameni rafinați și onorabili, să dai curs nevoilor firești fără jenă și fără reținere în fața doamnelor sau în fața ușilor și a ferestrelor unor încăperi de la curte sau a altor încăperi, ci fiecare se cade ca în orice moment și în orice loc să se dovedească cu judecată, curtenitor și respectuos, atât prin vorbă, cât și prin ceea ce face”.

pp.173-174:

F

„Nimănui, oricine ar fi, nu îi este permis ca înainte de masă, în timpul mesei sau după aceea, la ore matinale sau mai târzii, să maculeze intrările, scările, coridoarele sau odăile cu urină sau cu alte excremente; se cade ca oamenii să se ducă în locuri adecvate, special destinate nevoilor firești”.

p.174:

G

143 Nu-ți dezgoli organele încât să fie văzute de alții; este cât se poate de impudic și de oribil, detestabil și grosolan.

Nu-ți reține urina și nici vânturile, ceea ce ar îmbolnăvi trupul; procedează cu discreție și nu ai de ce să-ți faci griji.

H

„Duhoarea mocirlei este oribilă. Parisul este un loc îngrozitor, străzile duhnesc insuportabil; căldura toridă face ca mari cantități de carne și pește să se altereze, iar acest fapt, împreună cu numărul mare de oameni care se ... pe stradă, produce un miros pestilential, ce nu poate fi suportat.”

pp.174-175:

I

„Ține de educație și de pudoare să-ți acoperi toate părțile trupului, cu excepția capului și a mâinilor. Să eviți pe cât posibil să atingi cu mâna goală vreo parte a trupului, care în mod normal este acoperită. Iar dacă n-ai încotro, s-o faci cu mare precauție. Să te obișnuiești să suporti orice disconfort, fără să te întorci, să te freci sau să te scarpini...

Este și mai puțin cuviincios și de prost gust să atingi sau să vezi la alte persoane, îndeosebi de sex opus, ceea ce Dumnezeu îți interzice să privești la tine însuși. Atunci când este nevoie să urinezi, să te retragi de fiecare dată într-un loc mai îndepărtat: se cade ca oamenii (și copiii) să nu dea curs nevoilor firești decât unde nu pot fi văzuți.

Este cât se poate de nepolitic să dai drumul vânturilor sau să râgâi când te afli în societate, chiar dacă nu faci zgomot; (...) și este rușinos și indecent să fii auzit și de alții.

Nu se cade nicicând să vorbești despre părțile trupului care se cer acoperite, nici despre anumite necesități trupești la care ne obligă natura, nici măcar menționându-le.”

p.175:

J

Dacă treci pe lângă un om care se ușurează, prefă-te că nu l-ai remarcat, căci ar fi nepolitic să-l saluți.

K

Ține de educație și de pudoare să-ți acoperi toate părțile trupului, cu excepția capului și a mâinilor.

Se cade (chiar și pentru copii) ca oamenii să dea curs nevoilor firești unde nu pot fi văzuți.

Nu se cade nicicând să vorbești despre părțile trupului ce se cer acoperite, nici despre anumite necesități trupești la care ne obligă natura, nici măcar menționându-le.

p.176:

L

„Draga mea bunică, aş dori să vă comunic, ca şi înaltului prelat, cât de mare mi-a fost surpriza când mi-a fost adus ieri dimineaţă la pat un sac mare din partea Domniei voastre. M-am grăbit să-l deschid, am băgat mâna şi am găsit nişte mazăre verde... şi apoi un vas... pe care l-am scos nerăbdătoare: este o oală de noapte. Dar atât de frumoasă, de splendidă, încât oamenii mei au declarat într-un glas *că ar trebui folosită ca sosieră. Oala de noapte a fost expusă la vedere toată seara, fiind admirată de toată lumea.* Am mâncat mazărea... până la ultimul bob.”

p.180: „În plus, nu se cade să stai cu spatele sau cu fundul la alții, nici să ridici un picior atât de sus încât organele trupului omenesc, care se cade să fie acoperite cu haine în orice situație, să fie expuse vederii. *Căci astfel de lucruri nu se cade să fie făcute, excepție făcând prezența oamenilor față de care nu te rușinezi. Este adevărat că unui mare domn îi este permis să procedeze astfel în fața unuia dintre servitorii săi, sau în prezența unui prieten de rang inferior; căci astfel nu va dovedi față de aceștia aroganță, ci mai degrabă afecțiune și o anume prietenie.*”

p.181: „De asemenea, nu mi se pare că se cade ca cineva să fie servit de pe platoul comun, destinat tuturor oaspeților, decât dacă cel care servește este de rang mai înalt decât celălalt, deci doar dacă cel servit este astfel onorat în mod special.

Căci atunci când se procedează astfel între persoane egale, se creează impresia că acela care servește ar vrea în parte să-l favorizeze pe celălalt.”

p.186:

D

„În secolul al XV-lea, oamenii continuau să-și sufle nasul cu degetele, iar sculptorii acelor vremuri nu aveau rețineri în a reproduce acest gest, într-o formă relativ realistă, în monumentele pe care le realizau.”

E

p.187: „A-ți sufla nasul în bonetă sau în haină este rustic, iar a te șterge la nas cu brațul sau cu cotul este un obicei de negustor de pește, dar nu este mai politicos să te folosești de mână, dacă îți mânjești imediat veșmintele cu mucozități. Se cade să te ștergi la nas cu o batistă și să procedezi așa întorcându-te, *când sunt de față oameni superiori în rang.* Dacă ceva din mucozități cade pe jos când îți suflă nasul cu două degete, se cuvine să calci de îndată cu piciorul peste ele.

„Diferența este mică între mucozități și spută, doar că cele dintâi trebuie considerate mai grosolane, iar cea din urmă mai sordidă. Scriitorii latini confundă în mod constant presenul sau șervetul cu batista.”

F

Nu se cade să oferi batista altcuiva, decât dacă este proaspăt spălată...

De asemenea, nu se cade, după ce ți-ai șters nasul, să desfaci batista și să te uiți în ea ca și cum ar fi putut să cadă din creier perle și rubine...

...Ce-aș mai putea spune despre... cei care își poartă batista la gură?...

pp.187-188:

G

a) „...pentru ca ea să și-l amintească, s-a decis să-i comande una dintre cele mai frumoase și mai somptuoase batiste, pe care numele său era brodat cu mare artă, căci era atașat de o frumoasă inimă de aur, încadrată de niște panseuri minuscule.”

b) „În 1594, Henric IV și-a întrebat valetul câte cămăși are, iar acesta a replicat: o duzină, sire, și câteva deșirate. – Dar batiste, întrebă regele, nu-i așa că am opt? – Pe moment nu sunt decât cinci, răspunse acesta.” (Lestoil, *Jurnalul lui Henric IV*)

„cinci batiste lucrate în fir de aur, de argint și de mătase, în valoare de o sută de scuzi.”

c) „În secolul al XVI-lea, ne spune Monteil, în Franța, ca pretutindeni, oamenii obișnuiți își suflau nasul fără a folosi batista, dar în rândurile burghezilor se practică obiceiul de a te șterge cu mâneca. Cât despre cei avuți, ei poartă câte o batistă în buzunar; de aceea, afirmând că un om este avut, se spune că nu-și șterge nasul cu mâneca.”

p.188:

H

A-ți sufla nasul fără să te acoperi cu șervetul, a-ți șterge sudoarea cu el... sunt fapte urâte, care fac să li se întoarcă stomacul celor prezenți.

Să eviți să caști, să-ți suflă nasul și să scuipi. Dacă ești obligat să faci așa în locuri care trebuie menținute curate, folosește batista, întorcându-ți fața și acoperind-o cu mâna stângă, iar apoi nu te uita în batistă.

I

Batistă pentru suflat nasul

Din moment ce această expresie – a-ți sufla nasul – creează o impresie dezagreabilă, doamnele se cade ca în loc să se refere la acest obiect ca batistă de suflat nasul să precizeze că este o batistă de buzunar, așa cum eșarfa se poartă la gât.

p.189:

J

Aveți mare grijă să nu vă suflați nasul cu degetele sau de mânecă, așa cum fac copiii; folosiți batista, iar apoi nu vă uitați în ea.

K

„Despre nas și maniera de a sufla nasul și de a strănuta (p. 23).

Este cât se poate de nepolitic să-ți bagi degetele în nări și este de-a dreptul insuportabil să bagi în gură ceea ce ai scos din nări...

Este respingător să-ți ștergi nasul cu mâna sau să-l suflă în mânecă sau în haine. Este cât se poate de contrar bunei-cuviințe să-ți suflă nasul cu două degete, apoi să arunci murdăria la pământ și să-ți ștergi degetele de haine; se știe cât de nepotrivit este aspectul unei asemenea murdării pe haine, care trebuie să fie mereu foarte curate, oricât de sărăcicioase ar fi.

Există unii oameni care apasă o nară cu degetul, apoi își suflă nasul și aruncă la pământ flegma; cei care procedează așa sunt oameni ce nu cunosc buna creștere.

Trebuie de fiecare dată să folosești batista pentru a-ți sufla nasul, nicio dată altceva, iar procedând astfel se cuvine să-ți acoperi în general fața cu pălăria.

Când îți suflă nasul, trebuie să eviți să faci zgomot... Înainte de a-l sufla, este necuviincios să treacă prea mult timp până îți scoți batista: *dovedește lipsă de respect față de oamenii în prezența cărora te afli* s-o despătorești în locuri diferite, ca să vezi unde îți poți sufla nasul; trebuie să scoți batista din buzunar fără să atragi atenția și să o folosești astfel încât abia să observe ceilalți.

După ce ți-ai suflat nasul, să ai grijă să nu te uiți în batistă; dar este corect s-o împătorești imediat și s-o pui la loc în buzunar”.

p.190:

L

„Orice mișcare intenționată a nasului, fie cu mâna sau în alt fel, este necuviincioasă și puerilă; a-ți băga degetele în nas este o necuviință revoltătoare, iar dacă duci prea des mâna la nas, *se creează un inconvenient ce va dura mult timp*.

Copiii practică adesea acest obicei necuviincios; *părinții trebuie să-i corecteze cu grijă*.

Când îți suflă nasul, să fii atent să respecti toate regulile bunei-cuviințe și ale curățeniei.”

M

„Cu câțiva ani în urmă, a fost perfecționată arta de a-ți sufla nasul. Unii imitau sunetul de trompetă, iar alții mieunatul pisicii; culmea perfecțiunii consta din a nu face nici prea mult, nici prea puțin zgomot.”

p.196:

D

„Nu scuipa pe masă, așa cum fac vânătorii.”

E

„Întoarce-te când scuipi, pentru a nu stropi pe nimeni. Când sputa cade la pământ, trebuie călcată cu piciorul, ca să nu-i dezgusti pe ceilalți.

Dacă acest lucru nu este posibil, servește-te de o batistă. Nu se cade să-ți înghiți saliva, așa cum se comportă necuviincios cei care scuipă la fiecare al treilea cuvânt, nu de necesitate, ci datorită unui prost obicei.”

F

„De asemenea, este necuviincios ca cineva care stă la masă să se scarpine; într-un asemenea moment și un asemenea loc se cade să te abții întotdeauna să scuipi, iar dacă nu poți evita complet, să procedezi într-un mod politic și pe neobservate.

Adesea am auzit că popoare întregi au trăit uneori atât de cumpătat și s-au comportat atât de onorabil, încât au considerat că scuipatul nu este nicidecum necesar. De ce n-am fi și noi în stare să ne abținem o perioadă scurtă de timp.”

pp.196-197:

G

„...Obiceiul pe care îl luăm în discuție nu înseamnă că majoritatea preceptelor de acest tip sunt neschimbate. Și cum există multe care s-au schimbat, n-am nici o îndoială că multe dintre ele se vor schimba și în viitor. *Pe vremuri, de exemplu, era permis să scuipi pe jos când te aflai în prezența unor oameni cu stare, fiind îndea juns să calci sputa cu piciorul; în prezent, acest fapt reprezintă o indecență.*

Pe vremuri era permis să caști, fiind îndea juns să nu vorbești când căscăi; în prezent, o persoană de rang ar fi șocată.”

p.197:

H

„Este dezagreabil ca cineva să scuipe frecvent; atunci când este necesar, trebuie să ascunzi privirii altora pe cât posibil acest gest, evitând să murdărești fie vreo persoană, fie hainele acesteia, indiferent cine ar fi, și nici măcar tăciunii din foc. Iar atunci când scuipi, se cuvine să calci saliva cu piciorul.

La marile case lumea scuipă în batistă.

Este necuviincios să scuipi de la fereastră sau în focul din cămin.

Nu scuipa atât de departe, încât să fii nevoit să-ți cauți flegma pentru a o călca cu piciorul.”

I

„Nu trebuie să te abții să scuipi, este foarte indecent să înghiți ceea ce ar fi trebuit să scuipi; acest fapt le-ar putea produce greață celorlalți. Cu toate acestea, nu trebuie să te obișnuiești să scuipi prea des și fără să fie necesar: nu doar că este nemanierat, ci dezgustă și supără pe toată lumea. *Când te afli în prezența unor oameni cu stare și în locuri în care curățenia este la mare preț, este politic să scuipi în batistă, întorcându-te ușor într-o parte.*

De asemenea, se cuvine ca toată lumea să se obișnuiască să scuipe într-o batistă când se află în casele celor de rang superior și în toate locurile

cu dușumele date cu ceară sau parchetate; este imperios necesar ca pe cât posibil, să te obișnuiești să procedezi astfel când te afli la biserică... oricum, adeseori se întâmplă ca nici o pardosea de bucătărie sau de grajd să nu fie mai murdară... decât cea a bisericii...

După ce ai scuipat în batistă, s-o împătorești de îndată, fără să te uiți la conținutul ei, iar apoi s-o pui în buzunar. Se cere să fii foarte atent să nu scuipi niciodată pe veșminte, nici pe ale tale, nici pe ale altora... Dacă vezi că pe podea se află salivă, se cade de îndată s-o calci cu piciorul. Dacă remarci că este spută pe haina cuiva, nu se cade să te faci că ai observat; trebuie să-i ceri unui servitor s-o îndepărteze; dacă nu este de față nici un servitor, se cade s-o îndepărtezi tu însuși, fără să te faci remarcat; căci buna creștere constă din a nu supune atenției publice nimic din ceea ce ar putea să fie dezagreabil cuiva: sau care ar putea să-l pună în încurcătură."

p.198:

J

„La biserică, în casele celor de rang superior și în toate locurile unde domnește curățenia, se cade să scuipi în batistă. Este o grosolanie de neiertat ca un copil să scuipe în fața camarazilor de joacă: nici o pedeapsă nu este prea severă față de asemenea încălcări ale bunei-cuviințe; nu există nici o scuză pentru cei care scuipă pe fereastră, pe pereți și mobilă..."

K

„Scuipatul reprezintă în orice situație un obicei dezgustător și nu este cazul să spun nimic mai mult decât să nu-l practici în nici o situație. Pe lângă faptul că este cumplit de grosolan, *este și foarte nociv pentru sănătate.*"

L

„Ați observat că în prezent îndepărtăm în ungherele cele mai tainice ceea ce părinții noștri nu ezitau să etaleze în public?

Astfel, un anumit articol de mobilier intim ocupa un loc de cinstă, ... nimănui netrecându-i prin minte să-l ascundă privirii.

Aceeași afirmație se aplică unei alte mobile, care nu se mai găsește în gospodăriile moderne, a cărui dispariție este poate regretată de unii în aceste vremuri «bacilofobe»: mă refer la scuipătoare."

p.204:

B

„Când de dezbraci (...), când te scoli (...), amintește-ți de pudoare, și ai grijă să nu expui privirilor străine nimic din ceea ce moralitatea și natura pretind să fie acoperit.

Dacă împarți patul cu cineva, stai culcat liniștit, nu te întoarce pentru a nu te arăta gol, sau trăgând de cuverturi, să-l deranjezi pe cel care doarme cu tine în pat."

C

„Când ajungi să te bagi în pat după ce ai mâncat și vrei să guști din plăcerea odihnei, dacă lângă tine este culcat altcineva, stai pe locul tău,

întinde-te, și ține seama de cel de alături, să nu-l deranjezi în nici un fel, mișcându-te sau întorcându-te brusc ; ai grijă să nu te dezgolești când te întorci : dacă bagi de seamă că a adormit, ai grijă să nu-l trezești.”

pp.204-205:

D

„Nu se cade... nici să te dezbraci, nici să te culci în prezența vreunei alte persoane ; mai ales, cu excepția situației că ești căsătorit, nu se cuvine să te culci în prezența nici unei persoane de sex opus.

Este cu atât mai puțin permis ca persoane de sexe diferite să doarmă în același pat, cu excepția copiilor foarte mici...

Dacă ești forțat de o situație inevitabilă să împarți în timpul unei călătorii patul cu o persoană de același sex, nu se cade să stai culcat atât de aproape de aceasta încât s-o incomodezi sau chiar s-o atingi ; este și mai puțin decent ca picioarele tale să ajungă între picioarele persoanei lângă care dormi [...]

De asemenea, este extrem de indecent și nemanierat să te amuzi vorbind vrute și nevrute sau în glumă [...]

Când te scoli, nu se cade să lași patul desfăcut, nici să-ți pui boneta de noapte pe un scaun sau altundeva, unde ar putea fi zărită.”

p.205:

E

Este un abuz ciudat să obligi doi oameni de sex diferit să doarmă în aceeași încăpere ; iar dacă acest fapt devine absolut necesar, trebuie să te asiguri că există două paturi separate și că pudoarea nu are în nici un fel de suferit de pe urma acestei combinații. Doar o indigență extremă poate scuza o asemenea practică...

Dacă ești forțat de împrejurări să împarți patul cu o persoană de același sex, ceea ce se întâmplă arareori, se cade să te menții în cadrul unei pudori extrem de stricte și de vigilente [...]

De îndată ce te-ai trezit, iar timpul pentru odihnă a fost suficient, se cade să te dai jos din pat, dând dovadă de pudoarea cuvenită, și să nu rămâi în pat făcând conversație sau dedicându-te altor probleme... nimic nu indică mai clar indolența și frivolitatea ; patul este destinat pentru odihna truască, și pentru nimic altceva.”

p.206 : „De câte ori tatăl, care nu poartă nimic altceva decât nădragii, împreună cu soția și copiii care nici ei nu poartă nimic, aleargă pe ulițe de la casă spre baie... de câte ori n-am văzut fetișcane de zece, doisprezece, paisprezece, șaisprezece sau optsprezece ani, aproape goale, cu excepția unei cămăși de pânză, adesea ponosită, și cu un halat de baie zdrențuit, sau așa cum este numit prin aceste locuri, cu un *Badehr* ce acoperă partea din față și dosul ! Halatul fiind deschis în dreptul picioarelor, ținându-l cu mâinile, așa cum se cuvine, închis la spate, fug de la casele lor pe ulițele lungi în miezul zilei, îndreptându-se spre baie. Adesea băieți de zece, doisprezece, paisprezece sau șaisprezece ani le însoțesc....”

p.208 : „În timpul acelei distinse epoci care a precedat războiul, drumețiile reprezentau singura modalitate prin care scriitorii respectabili puteau

aborda subiectul dormitului. În acele vremuri, doamnele și domnii nu se duceau seara să se culce, ci se retrăgeau. Felul în care dormeau nu privea pe altcineva. Un autor care ar fi gândit altfel, s-ar fi exclus din rândul cărților în circulație.”

p.215: Sophronius : „Acest loc nu mi se pare a fi destul de tainic.”

Lucretia : „Cum ești deodată atât de rușinos? Ei bine, vino în *mu-seion*⁷⁹, este atât de întunecos acolo, încât abia dacă ne vom vedea unul pe altul.”

Soph. : „Examinează fiecă crăpătură.”

Luc. : „Nu există nici o crăpătură.”

Soph. : „Nu este nimeni în apropiere, care să ne poată auzi?”

Luc. : „Nici măcar o muscă, dragul meu. De ce eziți?”

Soph. : „Putem să ne ascundem aici de ochiul Domnului?”

Luc. : „Sigur că nu putem. El vede totul.”

Soph. : „Dar îngerii?”

p.219: „Vinul pentru femeile ușoare 12 *achterin*. La fel pentru femeile puse la dispoziția regelui, vin de 12 *achterin*.”

p.226: „Nu am încredere decât în Domnia voastră; aceasta este calea pe care inima mă îndeamnă să mă îndrept, ca și rațiunea; cu un temperament ca al Domniei voastre, *lăsându-vă libertatea, vă supun unor îngrădiri mai înguste decât v-aș putea impune*⁹³.”

pp.235-236: „Iată că se apropie momentul plăcut când vasul nostru va acosta, când regele Richard va veni, mai vesel și mai mândru ca oricând. Acum vom vedea cum va împărți bani de aur și de argint; noile construcții de piatră vor crăpa de invidie, zidurile se vor nărui, turnurile se vor prăbuși, dușmanii noștri vor gusta temnița și lanțurile. Ador amestecul de scuturi cu nuanțele lor albastre și roșii, blazoanele și stindardele multicolore, corturile și pavilioanele bogate împrăștiate pe câmpie, lăncile care se frâng, scuturile străpunse, coifurile strălucitoare tăiate în două, loviturile date în toate părțile...”⁹⁶”

p.236: „Pe barba mea, (...) nu mă sinchisesc nicidecum de ceea ce spuneți, nici de amenințările voastre. Voi înjosi orice cavaler luat prizonier, tăindu-i nasul sau urechile. Iar un sergent sau un negustor va fi lipsit de braț sau de picior”.

p.240: „Tuturor ne este dată o viață grea și nesigură”

„Dacă te temi de moarte, vei trăi o viață mizerabilă.”

„Știm prea bine că moartea vine, iar viitorul omului este necunoscut: se furișează ca hoții, făcând să se despartă trupul de suflet. Dar fii încrezător, nu te teme prea mult de moarte, căci dacă te temi prea mult de ea, nu te vei mai bucura.”

p.242: „Se știe ce violente erau obiceiurile în secolul al XV-lea, cu câtă brutalitate se manifestau pasiunile, în ciuda temerii față de infern, în

ciuda piedicilor ce deosebeau clasele și a sentimentului de onoare cavalierească, în ciuda bonomiei și a veseliei ce caracterizau relațiile sociale.”

p.251: (...) „și ce fel de servicii le sunt datori cei de jos celor de sus în calitate de seniori. Primii trei sunt cei mai înalți și mai exaltați, pe care Dumnezeu cel atotputernic i-a ales și i-a predestinat, încât ceilalți șapte să le fie cu toții supuși și să-i servească.”¹¹⁷

p.258: „Întreaga virtute și perfecțiune a gentilomului, monseniore, nu constă în strunirea corectă a unui cal, în mânuirea unei lănci, în a ști să porți armură, în a mânui orice fel de armă, în a te comporta manierat față de doamne sau în jocurile dragostei: căci iată un alt exercițiu care le este atribuit gentilomilor; există în plus faptul de a servi la masă regii și principii, maniera de a-ți adapta vorbirea la respectul datorat persoanelor în funcție de rangul și de calitățile lor, privirile, gesturile și chiar și cele mai mici semne sau clipiri din ochi.”

p.259: „Fie ca această carte, dedicată educării unui tânăr curtezan și gentilom, să fie protejată de cel care se constituie ca model și oglindă pentru ceilalți din punct de vedere al curteniei, comportamentului ales și obiceiurilor demne de laudă.”

p.263, nota 7: (...) „Democrația (...) nu constituie exclusiv sau în mod predominant un mijloc prin intermediul căruia grupări diferite pot să-și atingă scopurile sau să aspire la societatea aleasă, ci reprezintă în sine societatea aleasă, aflată în acțiune.”

p.264, nota 8: (...) „Acest proces se petrece în interiorul acelei „cutii negre”, personalitatea actorului.”

p.268, nota 25: (...) „avantajele sălbaticilor comparativ cu omul cizelat. A prefera sălbaticii reprezintă un act declamatoriu ridicol. Ea trebuie să-l respingă, să demonstreze că viciile pe care le considerăm ca niște produse ale politeții sunt intrinseci sufletului omenesc.”

p.269, nota 2: (...) „preponderența operelor instructive și pioase asupra cărților recreative sau satirice. *Elogiul nebuniei, Colocviile...* nu ocupă nici un loc în această listă... Cele care i-au atras pe traducători și care se bucurau de căutare la public erau *Apoftegmele, Pregătire pentru moarte, Educația copilului.*”

pp.271-272, nota 30: „Ia aminte la ceea ce-ți spun: când se aduce mâncarea, fii primul care să te năpustești asupra castronului; înfulecă precum porcii, îndopându-te cu bucăți mari.”

„ceea ce te îndrum este să cotrobăi pe platou în căutarea celei mai bune bucăți; apucă bucata care îți place cel mai mult, așează-o pe farfuria ta; nu-i băga în seamă pe cei care-ți dezaprobă gestul.”

„În niște țări străine, ca India, acolo unde se găsește aur, dar și pietre prețioase și perle, se obișnuiește ca lumea să și le prindă la nas. Din

moment ce nu ai parte de un asemenea noroc, ascultă ce se cuvine să porți la nas : câte un muc lung și sordid la fiecare năară, ca țurțurii de la streășină, ceea ce ți-ar împodobi nasul, (...) dar păstrează măsura în toate cele, iar atunci când mucul devine prea lung și începe să curgă în gură, înseamnă că este vremea să-ți suflă nasul. Șterge-ți mucii de ambele mânci, încât toți cei ce te văd să vomite de scârbă.”

„Citește această carte des și apleacă-te asupra ei, iar de fiecare dată procedează în mod contrar.”

p.274, nota 35: „A avut Erasmus modele? În mod evident, el n-a inventat acel *savoir-vivre*, regulile generale fiind stabilite cu mult înaintea sa... În orice caz, Erasmus este primul care a tratat subiectul abordându-l în mod special și complet; nici un alt autor citat nu a tratat acea *civilité*, sau, dacă doriți, buna-cuviință, ca fiind aptă de a furniza obiectul unui studiu distinct; aceștia au formulat pe alocuri unele precepte, care în mod firesc se refereau la educație, la morală, la modă sau la igienă...”

p.275, nota 54: „Atunci un lacheu veni s-o informeze pe doamnă că Monsieur Thibault cel tânăr ruga să fie primit. Bine, spuse doamna; dar înainte de a-l primi, trebuie să vă spun cine este acest Mr. Thibault, și anume este fiul unui burghez, prieten al meu de la Paris, unul dintre acei oameni bogați a căror prietenie poate fi uneori utilă unor oameni de rang pentru a împrumuta bani; fiul este un tânăr care a studiat cu intenția de a ocupa o funcție publică, dar care trebuie ajutat să se debaraseze de aerul nepotrivit și de limbajul burghez.”

nota 58: „Dorind să aflu, ca numeroase alte persoane în acest moment, cum se frige un bou întreg, m-am interesat în Smithfield Market. Dar mi-a fost dat să aflu că nimeni de la Smithfield nu se pricepea cum se prepară, cu atât mai puțin cum se frige, se prăjește, se tranșează și se consumă un bou întreg... Faptul în sine este foarte descurajant.”

p.276, nota 67: „Este necesar să intrăm în amănunte? Rolul aproape politic jucat în această epocă de scaunul găurit cu oală de noapte, acel *chaise percée*, ne permite să vorbim despre acesta fără falsă pudoare și să afirmăm că oamenii erau siliți să-l folosească. Una dintre metresele lui Henric IV, Madame de Verneuil, dorea să țină oala de noapte în dormitor, ceea ce în zilele noastre ar constitui o impolitețe, iar în acele vremuri nu era altceva decât un vag semn de nonșalanță.”

p.277, nota 76: „Bărbații puternici nu poartă pijama. Ei poartă cămăși de noapte și îi disprețuiesc pe cei care poartă veșminte atât de efeminate ca pijamalele. Theodore Roosevelt purta cămașă de noapte. La fel și Washington, Lincoln, Napoleon, Nero și mulți alți bărbați de seamă. Aceste argumente în favoarea cămășii de noapte și împotriva pijamalei au fost prezentate de către dr. Davis din Ottawa, care a fondat un club al purtătorilor de cămașă de noapte. Clubul are o filială la Montreal și un puternic grup de susținători la New York. Scopul este acela de a populariza din nou cămașă de noapte ca semn al bărbăției adevărate.”

pp.277-278, nota 77 : „Dacă tendințele native sunt reprimare, sublimare sau manifestate deplin depinde în mare măsură de *tipul vieții de familie și de tradițiile societății în ansamblu...* Gândiți-vă, de exemplu, la dificultatea de a determina dacă teama de relațiile incestuoase este fundamentată instinctual sau declanșată de factorii genetici, care fundamentează diferitele forme de gelozie sexuală. Pe scurt, tendințele înnăscute au o anumită *plasticitate*, iar modalitatea lor de exprimare, de reprimare sau de sublimare este, în grade diferite, condiționată social.”

„Legile conștiinței, despre care afirmăm că sunt determinate natural, sunt generate de obiceiuri : având o venerație launtrică față de opiniile și manierele aprobate și acceptate în jurul său, lumea nu le poate ignora fără remușcări, nici aplica fără să aplaude. Mi se pare că puterea obiceiului a fost perfect înțeleasă de cel care a plăsmuit pentru întâia oară povestea sâtenței care, dobândind prin naștere deprinderea de a îngriji și de a purta pe brațe un vițel, și care a făcut așa toată viața, a continuat să-l poarte, în virtutea obișnuinței, și atunci când animalul ajunsese bou în toată firea... *Usus efficacissimus rerum omnium magister...* Prin obișnuință, spune Aristotel, ca și prin boală, femeile își smulg părul, își rod unghiile, mănâncă pământ și cărbuni, și atât din obicei, cât și prin natura lor, bărbații se asociază cu bărbați.”

p.278, nota 78 : „Erasmus pretindea cu adevărat de la lume și de la omenire felul cum își reprezenta societatea creștină a bunelor moravuri, purificată și dorită cu ardoare, ca și credința ferventă, modestia și cumpătarea, bunătatea, toleranța și pacea – o atitudine de acest gen nefiind exprimată mai răspicat și mai măiestrit niciunde altundeva decât în *Colocvii*.”

p.279, nota 80 : „Ne-au parvenit două interesante reprezentări ale unei asemenea băi. *Aș dori de la bun început să subliniez faptul că în opinia mea este vorba de două imagini exagerate, care nu se justifică decât prin predilecția existentă în Evul Mediu pentru pasișarea grosolană, necizelată.*

Miniatura de la Breslau prezintă o serie de căzi, în fiecare fiind așezat câte un bărbat, iar cu fața spre el o femeie. O scândură dispusă transversal peste cadă este acoperită cu o față de masă bogată, pe care sunt așezate fructe, băuturi, și alte delicii. Bărbații poartă pe cap un batic și au o legătură peste șale, femeile au părul coafat, poartă șiraguri de mărgelă, în rest fiind complet dezbrăcate. Miniatura de la Leipzig este asemănătoare, doar că aici căzile sunt separate una de cealaltă, iar deasupra fiecăreia se înalță un fel de baldachin din pânză, ale cărui perdele pot fi trase. Atmosfera din aceste băi nu pare să fi fost prea castă, iar femeile cinstite probabil că nu le frecventau. De regulă, însă, persoanele de sex opus trebuie să fi fost separate ; o asemenea luare în derâdere a tot ceea ce era decent cu siguranță că nu ar fi fost tolerată de starostii orașelor.”

p.280, nota 83: „În epoca aceea, bărbatul și femeia se căsătoresc adesea de tineri. Biserica le dă dreptul să încheie o căsătorie de îndată ce au atins

maturitatea sexuală, așa cum se și întâmpla frecvent. Băieții sunt căsătorii între 15 și 19 ani, fetele între 13 și 15 ani. Acest obicei a fost dintotdeauna considerat ca o particularitate a societății vremii.”

nota 92 : „Țin mai mult la micuța mea soră decât la cavalier, deoarece el nu a fost în pânțele mamei ca și mine, cum a fost ea.”

pp.280-281, nota 94 : „Un studiu întreprins de autor în anii 1916-1917 asupra unui eșantion de 150 de fete a demonstrat existența unui tabu impus gândurilor și conversației printre fetele educate, cu privire la următoarele subiecte, caracterizate de ele drept «necuviincioase», «care pângăresc», «fapte complet în afara cunoștințelor pe care trebuie să le aibă o doamnă.»

1. Fapte contrar uzanțelor, adesea desemnate «perverse» și «imorale».
2. Fapte «dezgustătoare», precum funcțiile trupești, cele normale, precum și cele patologice, și toate implicațiile «impure».
3. Fapte nefirești, care «îți fac pielea de gâscă», și faptele dubioase.
4. Numeroase forme ale vieții animale, acceptându-se în general că sunt temute de fete, sau care sunt considerate maculate.
5. Diferențele dintre sexe.
6. Diferențele de vârstă.
7. Toate problemele legate de un standard dublu al moralității.
8. Toate faptele legate de căsătorie, sarcină și naștere.
9. Aluziile la orice parte a trupului, cu excepția capului și a mâinilor.
10. Politica.
11. Religia.”

pp.282-284, nota 119 : „Preocuparea noastră se îndreaptă exclusiv către societatea laică, iar în rândurile ei curățenia era respectată doar în măsura în care reprezenta o necesitate socială, dacă era de fapt vreodată respectată; aceasta nu se manifestă în nici un caz ca o necesitate sau ca o uzanță individuală. Și aici se aplică standardul moravurilor sociale enunțat de della Casa : curățenia era dictată de dorința de a le fi plăcut altora, și nu datorită vreunei necesități interioare a instinctului individual... Această stare de fapte s-a schimbat. Curățenia personală, datorită faptului că este integral acceptată, a încetat complet să mai atingă problema moravurilor sociale.”

„Evitați cu orice preț băile de aburi și în cadă, în caz contrar veți muri.”

Cuprins

Introducere	5
Prefață	41

Capitolul 1

Sociogeneza conceptelor de „civilizație” și „cultură”	49
--	----

Partea întâi

<i>Sociogeneza perechii antitetice Kultur și Zivilisation în Germania</i>	49
--	----

I. Introducere	49
II. Evoluția perechii antitetice <i>Zivilisation</i> și <i>Kultur</i>	53
III. Exemplificări ale concepției curtenesti din Germania	56
IV. Starea de mijloc și nobilimea de curte din Germania	61
V. Exemple literare pentru raportul dintre intelectualitatea germană a stării de mijloc și nobilimea de curte	67
VI. Regresul elementului social și evidențierea celui național în cadrul antitezei dintre <i>Kultur</i> și <i>Zivilisation</i>	74

Partea a doua

<i>Sociogeneza conceptului de civilisation în Franța</i>	79
---	----

I. Geneza socială a conceptului francez de <i>civilisation</i>	79
II. Sociogeneza fiziocratismului și a mișcării reformatoare franceze	84

Capitolul 2

„Civilizarea” ca modificare specifică a conduitei umane	95
I. Istoricul conceptului de <i>civilité</i>	95
II. Formele medievale de comportament în societate	102

III. Problema modificării conduitei în Renaștere	112
IV. Conduita în timpul mesei	126
Partea I – Exemple	126
Partea a II-a – Câteva considerații pe marginea <i>citatelor privitoare la conduita în timpul mesei</i>	142
Secțiunea I – Privire de ansamblu asupra societăților <i>căroră li se adresau scrierile citate</i>	142
<i>Excurs cu privire la ascensiunea și decăderea</i> <i>conceptelor de courtoisie și civilité</i>	145
<i>Privire de ansamblu asupra curbei înregistrate</i> <i>de „civilizație” referitor la conduita</i> <i>în timpul mesei</i>	147
<i>Excurs cu privire la modelarea curtenească a vorbirii</i>	151
<i>Argumente uzuale cu privire la faptul că un anumit</i> <i>comportament este „rău”, iar altul este „bun”</i> <i>sau „mai bun”</i>	156
Secțiunea a II-a – Despre consumul de carne	159
<i>Despre utilizarea cuțitului la masă</i>	164
<i>Despre utilizarea furculiței la masă</i>	168
V. Transformări ale atitudinii față de necesitățile naturale	171
Partea I – Exemple	171
Partea a II-a – Câteva observații pe marginea exemplelor <i>și a acestor transformări în general</i>	176
VI. Despre suflatul nasului	185
Partea I – Exemple	185
Partea a II-a – Câteva considerații pe marginea citatelor <i>privitoare la suflatul nasului</i>	190
VII. Despre obiceiul de a scuipa	195
Partea I – Exemple	195
Partea a II-a – Câteva considerații pe marginea citatelor <i>privitoare la obiceiul de a scuipa</i>	198
VIII. Despre comportamentul în dormitor	203
Partea I – Exemple	203
Partea a II-a – Câteva considerații pe marginea <i>exemplilor</i>	205

IX. Transformări ale atitudinii față de relațiile dintre sexe	211
X. Despre transformarea agresivității	233
<i>Considerație preliminară</i>	233
XI. Scene din viața unui cavaler	247
Note la <i>Introducere</i>	261
Note la capitolul 1	265
Note la capitolul 2	269
Anexă	
<i>Traducerea citatelor</i>	285

„Abia după ce tensiunile interstatale și intrastatale vor fi rezolvate și depășite, vom fi îndreptățiți să afirmăm că suntem civilizați. Abia atunci din codul de conduită, inoculat individului ca supraeu, va dispărea în mai mare măsură ceea ce deține funcția de a marca nu atât o superioritate personală, cât una moștenită, independent de meritele personale. Iar individul se va putea elibera de constrângerile care îi determină conduita, de necesitatea de a se diferenția de ceilalți nu atât prin performanțele individuale, ci mai ales prin instrumentele proprietății și ale prestigiului. Abia o dată cu diminuarea tensiunilor dintre oameni, a contradicțiilor de structurare a rețelei interumane vor fi atenuate tensiunile și contradicțiile din lăuntrul omului. Abia atunci când relațiile interumane vor fi astfel structurate, când cooperarea interumană, baza existenței individului, va funcționa în așa fel încât pentru toți cei care conlucrează ca verigi ale aceluiași lanț complex va fi posibil să se stabilească acest echilibru, abia atunci oamenii vor fi îndreptățiți să declare despre ei înșiși că sunt civilizați. Până atunci vor fi obligați de fiecare dată să afirme : «Civilizarea nu s-a încheiat încă. Este abia în devenire.»”

Norbert Elias

Pe copertă: miniatură de J. Fouquet (detaliu), 1410



EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

ISBN 973-683-647-9



9 789736 836473

ISBN vol. I, II: 973-683-646-0